



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
معهد البحوث والدراسات العربية

التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة

تحرير
د. عز الدين إسماعيل

٢٠٠٢

اهداءات ٢٠٠٢

أ/ أحمد يوسف
القاهرة





المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
معهد البحوث والدراسات العربية

التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة

تحرير
د. عز الدين إسماعيل

٢٠٠٢

الفهرس

ص - ص

تصدير

١٠ - ٧

د. عز الدين إسماعيل

الفصل الأول : التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة

١١

د. برهان غليون

الفصل الثاني : تحليل نقدي للسياسات الثقافية

٤١

أ. حلمى شعراوى

الفصل الثالث : عالمية الثقافة وخصوصية الثقافية العربية

٨٩

د. عبد المنعم تليمة

الفصل الرابع : وحدة الثقافة العربية والخصوصيات الثقافية القطرية

١١٣

د. مصطفى عبد الغنى

الفصل الخامس : ثقافة الطفل العربى فى عصر العولمة

١٥١

د. نجيمة طايطاي

الفصل السادس : ثقافة الطفل العربى فى عصر ما بعد العولمة

١٨١

أ. عبد التواب يوسف

الفصل السابع : إحياء الثقافة العربية المشتركة

١٩٧

د. نبيلة إبراهيم

الفصل الثامن : المشروع الحضارى العربى أداة للتكامل الثقافى

٢٢٥

د. سيار الجميل

الفصل التاسع : نحو صناعات ثقافية عربية قومية

٢٧٣

د. عماد بدر الدين أبو غازى

الفصل العاشر : نحو مبادرة عربية حضارية

٢٩٥

أ. السيد ياسين

الفصل الحادى عشر : المحاضرة الختامية

لسعادة سفير المملكة المغربية بالقاهرة

٣٤٣

د. على أو مليل

الملاحق : التعقيبات

تعقيب أول

٣٣٣

د. بسمة قزمانى

تعقيب ثان

٣٦٧

د. محمود عودة

تعقيب ثالث

٣٧٣

د. صلاح قنصوه

تعقيب رابع

٣٧٧

أ. عبد الحميد حواس

تعقيب خامس

٣٨٥

د. محمد صفى الدين خربوش

تصدير

هذه كلمة تصدير لهذا المجلد الذى يضم طائفة من الأبحاث التى تعرض لقضية التكامل الثقافى العربى بأبعادها المختلفة. ولست أزعم أنها تستوعب كل ما اشتملت عليه، ولكنها مجرد فاتحة للطريق. والواقع أن الشأن الثقافى فى ساحة الفكر العربى يشغل حيزاً من الاهتمام يتسع نطاقه يوماً بعد يوم فى الآونة الأخيرة (العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وبدايات القرن الحادى والعشرين)، على نحو لم تعرفه حقبة الزمن السابق؛ لا لأن الثقافة — أياً كان مفهومها — كانت غائبة فى تلك الحقبة فكل زمن له ثقافته، ولكن لأن الوعى بخطورتها لم يكن من العمق والاتساع فى الماضى بقدر ما هو عليه فى الحاضر. ونقصد بالماضى هنا الماضى القريب على كل حال؛ فالماضى البعيد لم يعرف مصطلح "الثقافة" أصلاً.

ومع ما يمكن رصده من الظواهر المشتركة بين الشعوب المختلفة وفى المجتمعات المختلفة، تظل للثقافة فى الساحة العربية وضعيتها الخاصة البالغة التعقيد، لا لاتساع رقعة هذه الساحة وتنوع بيئاتها الطبيعية، واختلاف تركيباتها الاجتماعية وبنياتها المؤسسية، وتفاوت مصادر الثروة فيها، وتنوع مجالات العمل الغالبة فى كل منها فحسب، ولكن للبعد الضارب فى التاريخ، ذلك البعد الذى يحمل معه عبء ميراث بالغ التنوع؛ يمتد فى بعض هذه البيئات بضع آلاف من السنين، فضلاً عن ميراث عربى وإسلامى مشترك، يرجع فى التاريخ إلى ما يناهز ألفاً وخمسمائة عام.

هذا الاتساع الأفقى الباهظ، وهذا الامتداد الرأسى الباهر، لبنية ما نسميه "الثقافة العربية"، يجعلان كل لحظة تقاطع بينهما موضعاً للنظر والدراسة. ذلك بلأن تفاعل المعطى الآن مع المعطى التاريخى يفرز فى كل مرة وضعاً يختلف فى قليل أو كثير عن سائر الأوضاع السابقة. وهذا معناه أن أى تعميم فيما يتصل بالوضع الثقافى العربى سيكون منافياً لطبائع الأمور. ولكن ربما كان المعنى الأهم هو أن

الثقافة الواحدة (ولتكن الثقافة العربية) ليست كياناً موحداً وثابتاً على مر الزمن. ومن هنا كان العدول منذ اللحظة الأولى في الندوة - التي يضم هذا المجلد أعمالها- عن فكرة "وحدة الثقافة العربية" إلى مفهوم "التكامل". ذلك بأن التكامل هو ما يؤلف بين العناصر غير المتماثلة وغير المتجانسة؛ فهو ينطلق من مبدأ الاختلاف لا التطابق. والاختلاف هو السمة التي لا يخطئها النظر في واقع الثقافة العربية في أية حقبة وفي أى موقع على مستوى الوطن العربى بين أقطاره المختلفة وفي القطر الواحد منها. فهناك اختلاف على المستوى الطباقى بين أبناء القطر الواحد؛ وهناك اختلاف على مستوى النخبة وعامة الجمهور؛ وهناك اختلاف أو تفاوت بين الأثرياء والفقراء، وبين من يملكون ومن لا يملكون؛ وهناك اختلاف بين المتعلمين والأميين، وبين سكان المدن والريف؛ بل هناك أيضاً اختلاف بين سكان أحياء المدينة نفسها؛ بين ما يسمى الأحياء الوطنية أو الشعبية والأحياء العصرية المتطورة ... إلخ.

وستتضح من خلال الدراسات التي يضمها هذا الكتاب أشكال الاختلاف والتباين التي تحول نهائياً دون ثقافة عربية واحدة وموحدة. وبدهى أن خاصية الاختلاف هذه لا تخص الثقافة العربية وحدها؛ فكل الثقافات الكبرى تتطوى على التعدد والتنوع والتباين بل والتناقض أيضاً؛ وهذه الظواهر هي التي تمنح كل ثقافة خصوصيتها.

هناك إذن مستويان من التكامل الثقافى الذى نكرس الجهود لتحقيقه:

التكامل على المستوى القومى من خلال التدفق الطليق للمادة بفتح القنوات على مصراعيها بين الكيانات المكونة لهذا المستوى، على نحو ما تتواصل الأوانى المستطرقة؛ والتكامل على المستوى القطرى؛ ذلك التكامل الذى يخرق الحواجز الفاصلة فى إطار القطر الواحد بين الثقافات النوعية الفرعية، الموزعة فى بيئاته الاجتماعية المختلفة. والتكامل المنشود هو الذى سيجعل لكل ما يحمل خصوصية قطرية مغزى على المستوى القومى، وعندئذ تنتقل الخصوصيات القطرية من

دوائرها الضيقة الخاصة والمعزولة إلى الدائرة القومية الأرحب، فتحقق لها الثراء الذى يظل ينضح — مع ذلك — بخصوصيتها.

إن تحقق هذا التكامل سيكون بالغ الأهمية فى كسر ثنائية الانتماء الثقافى التى تنفصل فيها ثقافة الدولة عن ثقافة الأمة فى ضمير المواطنين حتى النخبة منهم. لكن ربما لا يقل عن هذا أهمية أن هذا التكامل — بما يحققه من ثراء متنوع أو تنوع ثرى — هو ما يؤهل الثقافة القومية للصمود أمام هجمة العولمة، لا لرفضها ولكن للتفاعل الإيجابى معها؛ أعنى ذلك التفاعل الذى يكون الكسب فيه للطرفين وليس لطرف واحد. عندئذ تصبح الثقافة القومية رافداً من الروافد التى تغذى الثقافة العالمية، كما تصبح الثقافة العالمية — فى دورها — رافداً يغذى الثقافة القومية. إن هذا التفاعل — بعيداً عن كل تحفظ عليه أو تشكك فيه — من شأنه أن يثرى ما وصفته بعض تقارير اليونسكو الثقافية بالتنوع الخلاق.

من خلال التكامل إذن، ومع تحقيقه، تستطيع الثقافة العربية أن تواجه العولمة، وألا تكتفى بموقف الدفاع عن الذات؛ إذ قد يؤدي مجرد الدفاع إلى القوقعة والانفصال عن ديناميات حركة العالم، وينتهى الأمر، إن عاجلاً أو آجلاً، إلى التخلف والانزياح إلى الهامش.

وسوف يتأكد لقارئ هذا الكتاب المرة بعد المرة، ولدى أكثر من باحث، أنه لا ضمان الآن لأى ثقافة قومية إلا بقدر مشاركتها فى تكوين الجذع الثقافى المشترك، وتحولها إلى رافد يغذى الثقافة العالمية؛ ولن يضمن لها الاستمرار على الساحة سوى قدرتها على استيعاب معطيات الدورة التاريخية العالمية المعاصرة.

والدورة التاريخية العالمية المعاصرة هى التى يتحقق فيها الانتقال من المجتمع الصناعى إلى مجتمع التكنولوجيا، أى من مجتمع الحداثة إلى مجتمع ما بعد الحداثة. وفى هذا الإطار تتراءى الصعوبات الإيديولوجية والعملية التى تعوق تحقق هذا الانتقال فى ساحة الثقافة العربية، سواء على مستوى الدولة أو على المستوى القومى. فالثقافة العربية الإسلامية مؤهلة لأن تحتل موقعاً مرموقاً فى ساحة الثقافة العالمية المعاصرة، ولكن لكى يتحقق هذا لابد من التغلب على تلك الصعوبات من

خلال مشروع إصلاحى شامل، يخرج بالمجتمع العربى من التقليدية التى تـكـرس دائماً الحكم الشمولى المطلق، والإيديولوجية الشمولية المطلقة، إلى الحداثة أو ما بعد الحداثة.

ولكى يتحقق هذا، لا بد من توافر جملة من الشروط الموضوعية الجوهرية، التى تكاد تمثل المشترك الأعظم بين مقترحات العمل الإيجابى لتحقيق التكامل الثقافى العربى، على نحو ما يطالعها قارئ هذا الكتاب. وربما كان المهم فى هذا السياق هو إبراز حقيقة أن ثورة التكنولوجيا التى هى علامة على الدورة التاريخية العالمية المعاصرة، من الواضح أن العالم ماض فيها إلى غايتها بكل ما يملك من قوة. ولن يكون قادراً على الإسهام فى هذه الثورة على نحو إيجابى (أى أن يكون منتجاً لا مجرد مستهلك)، إلا من يملك أسباب تلك الثورة. أما من يتخلف عنها فسيزداد تخلفاً وتراجعاً وضعفاً، فى حين يزداد القادرون على الإسهام فيها تقدماً وقوة، ومن ثم يأتى التحذير الحافز فى الوقت نفسه على العمل، ولن يتمكن المتخلفون عن العمل من جنى ثمار تلك الثورة إلا إذا هم أقاموا مؤسساتهم العصرية بحق، والتزموا فى حياتهم المناهج العقلانية، وأقاموها على أسس ديمقراطية حقيقية؛ فالإدارة العصرية الديمقراطية الحقيقية هى الأساس اللازم لضمان انطلاق الطاقات المبدعة، واللاحق بركب الإنتاج العالمى.

د. عز الدين إسماعيل

الفصل الأول

التكامل الثقافى العربى فى عصر العولمة

د. برهان غليون (*)

فتحت ثورة الاتصالات الحالية عصراً جديداً من التطور الثقافى للبشرية صار من الممكن فيه لكل الشعوب مهما كانت درجة نموها الاقتصادى والاجتماعى، أن يتعرف بعضها بعضاً، وأن يتعرف على نحو خاص نمط الحضارة الراهن كما تعيشه المجتمعات الصناعية. وأصبحت قيم ما يطلق عليه اسم "الحضارة المادية" قيماً مشتركة فى كل أنحاء المعمورة، كما أصبح تحقيق هذه القيم الحافز الأول للعمل وبذل الجهد لدى كل الناس، وفى مواكبة هذه التحولات التقانية والحيوثقافية الكبرى تتبدل معطيات التنظيم الاجتماعى ويختلف نوع الطلب على الثقافة ومنتجاتها. والواقع أن عملية العولمة الثقافية لم تبدأ فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كما يتبادر إلى الذهن، فمنذ القرن الماضى، وفى ظل التوسع العسكرى والسياسى الأوروبى، وفى سياق توسع الاقتصاد الرأسمالى إنتاجاً وتجارة، بدأ العالم يشهد أول أشكال هذه العولمة. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن أكبر الإيديولوجيات وأقواها التى حركت الحياة السياسية والدولية للعالم منذ مطلع القرن العشرين، كانت إيديولوجيات موحدة ومشتركة، عمّت جميع الأقطار المفتحة على النظام الدولى الرأسمالى الجديد، ألا وهى الإيديولوجيات الليبرالية والاشتراكية والقومية وتتواعتها المحلية، فالجديد فى موضوع العولمة ليس بروز عقائد موحدة تتجاوز فى نفوذها الأقطار والحدود القومية، ولكنه يتمثل فى دخول العولمة ميدان القيم والرموز والمتخيلات التى بقيت فى الحقبة السابقة فى مأمن من التوحيد أو الاندماج، وكانت تشكل النواة القومية الداخلية للهوية الثقافية ومن ورائها الهوية القومية. ولا يعنى ذلك، كما يعتقد خطأ بعض المحللين، السير نحو توحيد متواصل

(*) أستاذ علم الاجتماع السياسى ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر بجامعة السوربون - باريس.

للتقافات ومحو الثقافات الخاصة أو الخصوصيات الثقافية، ولكنه يشير إلى إعادة نشر عناصر هذه الثقافات وطاقاتها وتوزيعها على أسس جديدة، وضمن فضاءات مختلفة، وتبعاً لتراتبية متميزة عن سابقتها. ويدل ذلك على بروز أشكال جديدة من المعارف والقيم، وتوزيعها أيضاً على أساس تقدمها على غيرها.

١- جيوثقافة العولمة :

وتخلق ولادة مجال جيوثقافى جديد، ومن ورائه نظام عالمى للثقافة والتبادل الثقافى، بما تتيحه من تفاعل فيما بين الثقافات الوطنية المختلفة وإخصابها بعضها البعض الآخر، فرصاً متعددة أمام الثقافات التى تطمح إلى الرفع من كفاءتها، والدخول فى المنافسة الإبداعية العالمية. لكنها تثير أيضاً كثيراً من المشكلات أو التحديات التى لم يتسن للباحثين الوقت بعد للتفكير العميق فيها. وفى مقدمة هذه التحديات استمرار ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الثقافة الوطنية" ذاتها، فتنحصر فضاء ثقافى عالمى جديد على حساب الفضاءات القطرية يحول جميع الثقافات الوطنية فى الواقع إلى ما يشبه العملات المعومة، وما حدث فى المجال الاقتصادى، عندما انهارت أسعار العملات المحلية بعد تحويلها إلى عملات تحويلية، يحدث اليوم فى ميدان القيم الثقافية التى تنطوى عليها الثقافات القومية. فبعد أن كانت هذه القيم مضمونة رسمياً نتيجة لارتباطها بالدينى أو بالمقدسات الوطنية أو بالمخيلة التاريخية، أصبحت مهددة بأن تفقد وزنها النوعى أمام انبعاث المنافسة العالمية، ولم يعد لوجودها أى كافل حقيقى سوى قدرتها على إرضاء الحاجات المتولدة عن الاندماج فى الدورة التاريخية المعاصرة، أى فى العولمة، وتقديم الأدوات النظرية الفعالة لتسهيل المشاركة الجدية فى العملية الحضارية المشتركة لمجموع البشرية. وليس هناك من حافز حقيقى للتجديد الثقافى اليوم فى هذه الفضاءات إلا الخوف من الإقصاء عن هذا المجال، أو الفضاء الثقافى العالمى الجديد المشترك. ومن ثم الغرق فى الهامشية، والانهاء إلى التقادم والتقهقر التاريخى.

إن تقدم ثورة المعلومات، بقدر ما يوجد المجال الثقافى العالمى، يزيل الشرط الرئيسى الذى يضمن إعادة إنتاج الثقافة على أسس وطنية، أو بمعنى

آخر: إعادة إنتاج الثقافة الوطنية بوصفها نمطاً متميزاً للحياة الثقافية. وربما كان التباين المتزايد بين المحددات المحلية لشروط الحياة المادية، والمحددات العالمية للرؤى والتصورات والقيم الإنسانية، هو مركز التناقض الذى يهز الآن - وسوف يهز فى المستقبل - الكيانات الوطنية، ويدفع إلى تغيير متواصل وعميق فى سلوك المجتمعات ونظمها الإنتاجية والسياسية معاً. إنه الموجة العميقة التى تزرع أسس التنظيمات الحديثة التى أصبح من الممكن وصفها اليوم بالتقليدية.^(١)

أما التحدى الثانى الذى لا يقل خطورة عن الأول فهو تحدى العالمية، أى إمكانية نشوء ثقافة جديدة عولمية دون أن تكون تعميماً لثقافة قومية كبرى، وبشكل خاص للثقافة الأمريكية المسيطرة على وسائل العولمة وقنواتها أو إمكانية بناء ثقافة عالمية تتجاوز كل ثقافة قومية ممكنة. فمن المؤكد أن نشوء فضاء ثقافى عالمى موازٍ أو متجاوز لجميع الفضاءات القومية، ومؤثر فيها جميعاً، لا يعنى أن جميع الثقافات الموجودة فى العالم سوف تستفيد بالقدر نفسه من الفرص الجديدة التى تتيحها العولمة. فبقدر ما يمكن الوضع الجديد بعض الجماعات التى تنجح فى السيطرة على وسائل الثورة المعلوماتية من فرض ثقافتها والتأثير القوى على ثقافات الجماعات الأخرى و أشكال تفكيرها ووعيتها - تنجح هذه الجماعات بالوضع الثقافى العالمى نحو بناء تراثية جديدة توزع مواقع الهيمنة لصالح ثقافات ولغات معينة على حساب ثقافات أخرى.

ومن هنا أصبح الصراع من أجل تعظيم فرص التبادل لدى فريق، والإقلال منه بالنسبة للثقافات الأخرى، جزءاً من المواجهة العالمية الشاملة، الرامية إلى إعادة تنظيم علاقات الهيمنة الدولية، بل إن السيطرة على هذا المجال الثقافى العالمى أصبحت منذ الآن أحد الرهانات الأساسية، بل الأولى لاستراتيجية السيطرة العالمية. وهذا هو الأمر الذى يستدعى إعادة تنظيم هذه الساحة الثقافية العالمية، وتسييرها بما يمكن الشعوب المسيطرة من الحد من التأثير الإيجابى لهذا التوحيد وإقصاء الثقافات الضعيفة والتابعة ومنعها منه.^(٢)

وفى هذا المستوى العالى من التنافس تنزع العولمة الثقافية إلى إدانة الثقافات التى لم تتجح أو لا تتجح فى الصعود إلى مصاف العالمية، وفى الرد على متطلبات العولمة، بالانكماش ثم بالتفكك فى مواجهة حركة توسع كاسح للثقافات الكبرى، لغة وقيماً ومناهج نظر. وأكثر الثقافات تعرضاً لهذه المخاطر هى تلك التى بقيت فى الحقة القومية الماضية على درجة ضعيفة من الاندماج والتجانس والتوحيد. ومن الممكن بسهولة أن نرصد هذا التفكك الذى بدأت تتعرض له الثقافات القومية الضعيفة عبر جدليتين متوازيتين، الأولى: جدلية إحياء الثقافات الأقوامية (أو - بلغتنا القديمة - الشعبوية)، التى تركز على القيم ذات السمة العصبوية، أو الثقافات التى تتركز وظيفتها فى تحقيق الهوية، أهلية كانت أو محلية؛ والثانية: جدلية تنامي ثقافة كونية لا قومية، أو متجاوزة للانتماءات القومية، يتزايد اختراقها للطبقات الوسطى والنخب الثقافية فى كل المجتمعات، وتعمل على توحيدها ودمجها وبت التجانس فيها، على نحو يبشر بابتعاث بنية عالمية جديدة نحو إنتاج ثقافة مواطنة عالمية (كوزموبوليتانية) بما تتضمنه من تقاليد وتوجهات وعقائد فكرية. وهذا هو ما يبرز اليوم من خلال تعميم مبادئ حقوق الإنسان والقيم الديمقراطية والمطامح والتطلعات والآمال البشرية التى تلخصها عبارة الانخراط فى الحضارة المادية. وهذا يعنى أننا نسير فى اتجاه حرمان الثقافات الوطنية من مركزيتها المطلقة فى مناطق نفوذها، وأن الجغرافية الثقافية التقليدية التى كانت تحتل كل ثقافة وطنية مجالها الخاص، تمارس فيه سلطة احتكارية مطلقة، قد انتهت إلى الأبد، أو إنها فى طريقها إلى الزوال.

هكذا تتبدل المعطيات الثقافية القومية فى كل مكان، فلم يعد ضمان الحد الأدنى من الجاذبية لأى ثقافة قومية، بما فى ذلك فى وطنها الأصلي، يتوقف على اتساقها الذاتى وصلابتها وقوتها وقوة تراثها وشخصيتها بقدر ما أصبح يتوقف على درجة مشاركتها فى تكوين الجذع الثقافى المشترك، وتحولها إلى مصدر من المصادر التى تغذى ما يمكن أن نطلق عليه اسم الثقافة العالمية. فكل ثقافة تنحدر إلى مستوى الثقافة القومية أو ثقافة الهوية، تحكم على نفسها بالتراجع والتقهقر حتى

فى عقر دارها. وفى المقابل، لى من الممكن مقاومة النزعة القوية إلى التخلّى عن الذات والتكر للهوية الوطنية أو التاريخية، دون النجاح فى جعل الهوية على مستوى التاريخية. فبقدر ما يعمل بناء الفضاء الثقافى المعولم على تعميق التواصل بين المجموعات البشرية، والارتفاع بمستوى تطلعات الأفراد وتوقعاتهم ومتطلباتهم الحضارية، يضاعف أيضاً من مخاطر أزمة الهوية بما يبعثه من انسلاخ متزايد للأفراد عن تقاليدهم ومرتكزاتهم الرمزية التى يترأى لهم عجزها المتزايد عن تلبية متطلبات الانخراط فى الحضارة وتحقيق الذاتية الحرة والفردية. وهكذا تشهد - فى موازاة - حركة التطور القوية فى ميدان الاتصالات وتكثيف المبادلات الثقافية بين الجماعات تفاقماً متزايداً فى التوترات والانقسامات والمواجهات العالمية الناجمة عن زعزعة الشخصية الوطنية وتضارب القيم وتطور الوعى بعمق التباين بين عالم المثل والتوقعات وفقّر الوسائل المتوفرة لبلوغها.

ولعل الثقافة العربية تقدم أفضل مثال على تجلّى ديناميكيات التفكك هذه. وتظهر الديناميكية الأولى من خلال الهجوم المركز فى السنوات الأخيرة على مكانة الثقافة العربية ومناقشة صلاحها للرد على متطلبات التنمية الحضارية. وأكثر ما يتجسد ذلك فى ما يتعرض له التعريب أو استخدام العربية لغة رسمية وعلمية من هجوم عنيف فى كثير من الأقطار العربية، وعلى وجه الخصوص المغربية منها.^(٣) وفى هذا المجال تستعاد الحجج التقليدية نفسها التى رافقت بناء الثقافة العربية بوصفها ثقافة وطنية من قبل معارضيه: قصور الثقافة العربية، وصعوبة لغتها أو قدمها، والتباين الكبير بين اللغة الفصحى المفكرة واللهجات المحلية المحكية، والارتباط العميق بين هذه الثقافة والقيم الدينية أو الميتافيزيقية أو القروسطية، والتصاقها بقيم التعصب والإرهاب والعداء للأجنى. وليس هناك شك فى أن جزءاً من النخبة العربية يميل اليوم إلى التخلّى عن هذا الخيار، سياسة وثقافة، سواء أ جاء ذلك باسم تبنى اللغات والثقافات العالمية أو باسم تطوير اللغات والثقافات الأقوامية. ومن الطبيعى أن يترادف هنا - إذن - سياسة التعريب الموسع، الثقافى والسياسى واللغوى، بوصفها خياراً ثقافياً، مع تنمية المرجعيات

العصوبية، المحلية أو الأقوامية، بما فى ذلك تحويل المرجعية الدينية إلى مرجعية قومية أو محلية، فى مواجهة المرجعية العالمية. ولأول مرة تبدو هذه الخيارات عقلانية، منطقية وممكنة.

ولا تزال مثل هذه الخيارات تلقى معارضة قوية دون شك من قبل الفئات والنخب التى ارتبطت مشاعرها بالحقبة القومية. لكن ذلك لا يمنع استمرار الضغط فى اتجاه تصفية مكتسبات هذه الحقبة. وكما يدافع بعض الناس اليوم عن مبدأ توطين اللغة الفرنسية بوصفها لغة وطنية من منطلق أنها تحولت بعد الاستقلال إلى غنيمة حربية، ومن ثم أصبح التخلي عنها يعادل التفريط فى جزء من رأس مالنا الوطنى، وسوف يزداد الميل إلى تبنى سياسة ثقافية عربية قائمة على الاستثمار والتوظيف فى تنمية اللغة والثقافة الأنجلوسكسونية، رمز العولمة وأداتها اليوم، بوصف ذلك جزءاً لا يتجزأ من عملية الاندماج الموسع فى البنية العالمية. وسوف يزداد الإيمان بأن هذه السياسة هى وحدها التى تستطيع أن تربط المجتمعات العربية بحبل العلم والتقدم التقنى، وأن تضمن للأفراد وللمجتمعات العربية عموماً إمكانية الدخول فى دورة المدنية، والاندماج فى المسيرة الحضارية. وسوف يزداد الاعتقاد كذلك بأن مثل هذه السياسة هى وحدها التى تستطيع أن توازن بين الميول المحافظة أو العادات القديمة وبين القيم الدينية التى يتكون منها الإرث الثقافى العربى، والتى لا يمكن لهذه الثقافة أن تعيش دون أن تجرّها وراءها. وهكذا يصبح الرهان على تمثّل الثقافة الأنجلوسكسونية رهاناً شاملاً، يتعلق بتأمين الاتصال بنبع الإبداعات العالمية، كما يتعلق بتأسيس منظومات القيم العصرية والتقدمية.

لكن ما يظهر بوصفه شرطاً للاندرج فى العالمية سوف يبدو فى نظر فئات وتيارات عقائدية واجتماعية أخرى محكومة بالهامشية أو مهددة بها فى سياق الدينامية العولمية الجديدة — سوف يبدو على نحو متصاعد عودة إلى عصر الغزو الثقافى الأجنبى، وتحدياً مباشراً للهوية الوطنية والتقاليد والمرجعيات الدينية على حد سواء. ولن يستحق نتيجة ذلك إلا العداء المطلق والتصدى الحاسم.

وهذا يعنى أنه على النقيض من الغزو الثقافى التقليدى الذى يعنى وجود
إرادة أجنبية واضحة ومصممة على تدمير الثقافة الوطنية النامية أو إخضاعها
للسيطرة الخارجية وتبديل منظومات القيم السائدة فى هذا المجتمع أو ذاك لدفعه إلى
تبنى قيم الثقافة الوطنية المسيطرة والتماهى مع أصحابها (كان الأفريقى يقرأ فى
المدارس الاستعمارية تاريخ أسلافه الغالبين كما لو كان فرنسياً أصيلاً). أقول: إنه
على نقيض ذلك لا تهدد العولمة الثقافية بسيطرة ثقافة وطنية على ثقافة وطنية
أخرى، ولكن بإحداث شرخ أو شروخ عميقة داخل الثقافات، وهذا ما يعنى أيضاً أن
التهديد الحقيقى فى ظروف سيطرة التكتلات الدولية التكنولوجية الكبيرة على القسم
الأكبر من وسائل الاتصال العالمية، يكمن فى استبعاد أى فرصة لتكوين ثقافة
وطنية جامعة، ومن ثم تعريض المجتمعات لتأثيرات تشجعها على التحرر من ربة
الانتماءات الجماعية، وعلى السلوك فى شكل فئات أو مجموعات حرة ومستقلة
على النطاق العام للساحة الدولية. إن اتجاه التطور القادم هو استمرار الضغط
الخارجى أو العالمى على الثقافة الوطنية، وعمله على كسر لحماتها، وفك عناصرها
المكونة الرئيسية، أو إحلال ما أصبح يسمى اليوم بـ "التعددية الثقافية" محل الثقافة
القومية، وتعنى التعددية هنا بالطبع تعايش الثقافات العالمية الكبرى ذات الطابع
المهنى أو الاختصاصى مع ثقافات أهلية ومحلية متجاورة ومتناثرة، سلالية كانت أو
دينية أو غير ذلك. ومن هذا المنظور، لن يظهر التهديد من خلال هجوم ثقافى
منظم لغرب منظم وقومى أيضاً على الثقافات القومية، ولكن من خلال عملية
امتصاص متزايد لعناصر الثقافات القومية فى ثقافة مواطنة عالمية
(كوزموبوليتانية) متنامية، تسايرها عودة الحياة إلى الثقافات المحلية، وتحويل
الثقافة المحلية فى الوقت نفسه إلى نوع من العصبية الأقوامية أو الجهوية.^(٤)

والتحدى الثالث الذى تثيره العولمة فى الميدان الثقافى يغلب عليه الطابع
المنهجى. إنه يتعلق بفحوى ما كنا نسميه ثقافة، وبالتحليل الثقافى ذاته؛ فالعولمة
الثقافية تعنى أن أياً من المجتمعات الإنسانية لم يعد رهين ثقافة وطنية؛ ومن ثم لم
يعد سلوك هذه المجتمعات أو تفكيرها الجماعى هما النتاج الطبيعى والضرورى

لثقافتها الوطنية. ويستدعى هذا الوضع إيجاد أسلوب مختلف فى دراسة أشكال
الوعى والتفكير والمعرفة الخاصة بمجتمع ما، وفى فهم إدراكات المجتمعات
وأفهامها وطرائق سلوكها. إن الأفراد يميلون على نحو متزايد إلى صوغ أفكارهم
ورؤيتهم لأنفسهم وللعالم بطريقتهم الخاصة وبجهودهم الخاص تقريباً، وذلك حسب
مقدرتهم الشخصية على التواصل مع الثقافات الأخرى، أو مع ما أصبح يشكل
دفقاً ثقافياً عالمياً عديداً تبثه أجهزة اتصالات حديثة لا تعرف حدوداً جغرافية أو
سياسية.

ولا يعنى هذا أن الأفراد لم يعودوا محددين تماماً، أو أساساً، بثقافتهم
الأصلية فحسب، ولكن أكثر من ذلك أن الثقافة بدأت تستعصى على الاستخدام
الأداتى المباشر من قبل السلطة السياسية. وإذا كان تكوين الأفراد قد فقد ارتباطه
على نحو وثيق ووحيد بالثقافة الوطنية، وإذا كانت سياسة الدولة لم تعد تستطيع
المراهنة على الهوية الثقافية بوصفها مرتكزاً للهوية السياسية، فإن فهم سلوك
المجتمعات وردود أفعالها أصبح رهيناً بفهم الثقافات المتعددة التى تتصارع فى
مجالها أو تنتشر فى العالم. ولم يعد موضوع الدراسة الثقافية الناجعة هو دراسة
الثقافة أو الثقافات الوطنية، ولكنه على النقيض تماماً، أصبح دراسة فعل الثقافة
نفسه فى كل مجال من المجالات الوطنية. وعلى النقيض من الدراسة الأولى، تعنى
دراسة الثقافة فى هذا المجال الوطنى أو ذاك دراسة طبيعة الانتقال الذى تشهده
المجتمعات المعاصرة وصيغته، من نمط الثقافة الوطنية إلى نمط الثقافة العولمية،
والمشكلات الكثيرة والمتنوعة التى تواجهها المجتمعات فى تحقيق هذا الانتقال،
والصور الجديدة التى يمكن للثقافة أن تتخذها لملء الفضاء الذى كانت تغطيه
الثقافة الوطنية.

تعنى العولمة - إذن - أن دراسة الثقافة فى الوطن العربى لا تقدم إلينا
الكثير إذا اقتصرنا اليوم على دراسة الثقافة العربية من حيث هى ثقافة قومية أو
ثقافة الكيانات الدولية. وعلى خلاف هذا يقتضى فهم صيرورة الفكر والثقافة فى
الوطن العربى دراسة الثقافات المتعددة التى تتنافس على تكوين الوعى فى هذا

الوطن، والطريقة التي يعاد فيها تكوين الثقافات الاجتماعية الخاصة في إطار الثقافة العولمية، ثقافة النخب الحاكمة، وثقافة الطبقة الوسطى، والثقافة الشعبية. وليسست الثقافة العربية، أى تلك التي تستلهم القيم والتقاليد والتراث والمبادئ المحلية، هى بالضرورة الأكثر أثراً فى هذا التكوين، أو على الأقل فى تكوين وعى النخب التى تقود عادة العملية الاجتماعية. وهذا يعنى أن أى دراسة جدية لتطور أشكال الوعي فى الواقع العربى تفترض تجاوز دراسة التراث والإنتاج المحلى الراهن إلى دراسة جميع أشكال التأثير السمعية والبصرية والكتابية الأخرى القادمة من الخارج. وقد لا نبالغ إذا قلنا: إن الترجمات تؤثر فى الوطن العربى فى تكوين هذا الوعي النخبوى أكثر من كتب التراث أو كتب المؤلفين المحدثين. وقد نستطيع الحديث بالطريقة نفسها عن تأثير قنوات التلفزة الفضائية على قطاعات أساسية من الوعي الشعبى، خاصة تلك التى ترتبط بميادين الحياة اليومية والقيم الاستهلاكية.

٢- الثقافة والنظم الثقافية الوطنية:

لكن إذا أردنا أن نفحص على نحو أدق آثار العولمة فى الميدان الثقافى فينبغى علينا أن نحدد بصورة واضحة ماذا نعنى بالثقافة؟ فبالرغم من قدم هذا المصطلح وكثرة استخدامه لم يستقر معناه بصورة نهائية حتى الآن. فالثقافة كلمة مرادفة فى نظر فئة من الاختصاصيين لمجموع القيم والعادات والتقاليد والآداب والفنون والأساطير والدين وجميع النظم التى تحدد سلوك الأفراد والجماعات وتوجهها. وهى تقتصر عند فئة أخرى منهم على منتجات العقل والذهن الأدبية والفنية، فى حين تجنح فئة ثالثة إلى توحيدها مع التراث أو الإنتاج الأدبى والفكرى الماضى، وتراها فئة رابعة مجسدة فى الصيغة الخاصة التى تبلورها كل جماعة للتعبير عن الحاجات نفسها، لا فى مضمون هذه الحاجات.

وقد يبدو من المفيد جداً، بل من الضرورى لفهم موضوع الثقافة التمييز بين ما أسميه النظام الثقافى والثقافة. فالثقافة هى الطريقة التى يعبر بها مجتمع - أو مجموعة من المجتمعات - عن نفسه مادياً ومعنوياً، فى إنتاج وعيه الذاتى، الجمعى والفردى، وتشمل جميع الصيغ والتوجهات والتصورات والمنظورات والقيم

والمبادئ الكبرى، والحلول المحتملة التي تترسخ لدى شعب أو جماعة من الجماعات، انطلاقاً من تفاعل هذه الجماعة الطويل مع البيئة المادية والطبيعية والجيوسياسية والجيوثقافية عبر التاريخ. وهي تعكس إذن طبيعة هذا التفاعل الحي والدائم والمتجدد بين الوعي بوصفه معطى بشرياً وفردياً، والوجود بوصفه واقعاً قائماً أو موضوعاً. وهذه الطريقة التي تصوغ من خلالها الجماعة صورة وجودها وشخصيتها والمعاني العميقة والمثل التي تقود سلوكها وتوجهها، نجدها قائمة بكل أشكالها وصورها، بوصفها معطى تاريخياً، أى بوصفها رأس مال حياً ترثه الجماعات جيلاً بعد جيل، وتعيد تجديده واستثماره وتوظيفه لتبليور المواقف المطلوبة في مواجهة الظروف الجديدة التي تعترضها وفهمها، وفي الرد عليها أيضاً. والثقافة بقدر ما تمثل المرجع الذي تستمد منه الجماعات الصياغة التقليدية أو المعدلة، التي تساعد على التعامل مع الواقع المتغير والتوجه في العالم المحيط، تشرط إلى حد كبير استجابتها أيضاً، وتكون كذلك عاملاً رئيسياً في تحديد طبيعة هذه الاستجابة.

بيد أن الثقافة ليست تراثاً جامداً، كما أنها ليست بنية مطابقة وانسجامية، ولكنها ممارسة حية ذات طبيعة تناقضية وتعددية. ولا توجد التوجهات والقيم والمنظورات والمبادئ في شكل منظومة صلبة ومتناغمة ومعقنة، كما هو الحال في العقيدة التي تفرض على معتنقيها قيماً موحدة وواضحة ومحددة. إن التوجهات والمنظورات والقيم والمبادئ والتصورات التي تقيمها ثقافة ما، ليست إلا محصلة توازنات مستقرة إلى هذا الحد أو ذاك. فهي تفترض وجود بنية تناقضية هي بنيتها العميقة التي تسمح لها بالتبدل والتغير والاستجابة. إن كل ثقافة تنطوي على مفاهيم وقيم وأسطوريات ومحفزات متناقضة المعاني والدلالات حتماً. ويقاس غنى الثقافة باتساع انفتاحها على المتنوع والمتعدد والمتباين والمتناقض. والاختيار بين هذه المعاني والدلالات بحسب الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وإعادة بناء التوازن الخاص بها هو الذي ينشئ ما نسميه النظام الثقافي. فهذا النظام يترجم على نقيض الثقافة التي تنطوي على جميع الحلول والصيغ والاتجاهات والتناقضات،

صيغة منضبطة للقيم الثقافية، بالتوافق مع حاجات الوضع الاقتصادى والسياسى والاجتماعى. وهكذا تتعاقب داخل تاريخ كل ثقافة النظم الثقافية التى تترجم أنماط الإبداع الثقافى وصوره واتجاهاته، وتعبر عن القيم المهيمنة والسائدة فى المجتمع فى حقبة تاريخية. ثم إن المجتمعات يتصاعد توجهها نحو وضعيات لا يقتصر فيها استلهاام المعنى على مصدر واحد بل يمتد إلى ثقافات متنوعة. ومنذ الآن نستطيع أن نقول مثلاً: إن الثقافة العربية ليست إلا إحدى الثقافات التى تهيمن على إنتاج المعنى فى الوطن العربى، فهى مضطرة للتعايش مع ثقافات أخرى، غربية وشرقية، حتى لو كانت تحتفظ فى كثير من الأقطار بالموقع المهيمن.

يحدد النظام الثقافى - إذن - العلاقة داخل فضاء ثقافى معين بين الثقافات المتعددة التى تقطنه، كما يحدد العلاقات بين الأنساق المتعددة التى تتكون منها أى ثقافة. ومنها النسق الرمزي (وفيه اللغة) والمعياري (وفيه الأخلاق) والخيالى - الأسطوري (وفيه الفن والدين) والمعرفي (وفيه العلم). فهو يحدد إذن نمطاً معيناً لتمفصل الثقافات والأنساق الثقافية داخل فضاء ثقافى معين. ويرتبط هذا النمط نفسه بالمطالب الخاصة والمتميزة التى يواجهها المجتمع للثقافة فى ظرف تاريخى محدد. فالنظام الثقافى هو أسلوب استغلال الجماعة أو استثمارها فى مرحلة من المراحل، وفى ظرف من الظروف، للقيم والمعانى المتعددة والمتناقضة التى ينطوى عليها بالضرورة كل فضاء ثقافى حى؛ وهو يهدف إلى بناء رؤية تاريخية للمجتمع، رؤية تتعلق به هو نفسه، كما تتعلق بالعالم. فالنظام الثقافى هو الذى يحدد مثلاً مقام العقلانى فى حقبة ثقافية معينة، ومقام غير العقلانى؛ مقام الخصوصى ومقام العمومى؛ مقام الخير ومقام الشر.

إن النظام الثقافى هو الأسلوب الذى يتحقق من خلاله ترتيب التوجهات والتصورات والقيم والمبادئ والمنظورات التى توجه الإنسان فى مجتمع من المجتمعات فى حقبة معينة. فهو ليس مجموعة قيم وأفكار وتراث، ولكنه نمط الهيمنة الرمزية التاريخى الذى يحدد الوزن النوعى ومكانة هذه القيم والأفكار

وموقعها وكيفية اشتغالها. وكل نمط من أنماط الهيمنة يعتمد هذا النظام على عمليات الضبط والانتقاء والتنظيم.

ومع تبدل أساليب الإنتاج والنظم الاجتماعية والسياسية، عرفت الثقافة فى المجتمعات التى انتقلت من النظام الزراعى الإقطاعى إلى النظام الصناعى الحديث طفرة كبيرة نقلتها من مناخ القرون الوسطى إلى مناخ العصر الحديث. ولعل العنصر الرئيسى الذى ميز هذه الطفرة هو الطابع الزمنى والدهرى الذى بدأت تتخذه الثقافة مع تطور ظاهرة الحداثة. ويكمن وراء ذلك الانفصال الذى وقع للثقافة عن الدين واستقلالها بنفسها عنه. وقد كان هذا هو النتيجة الطبيعية للمعركة التى وضعت فى أوروبا الكنيسة المتحالفة مع القوى المحافظة (الإقطاعية) والقوى الاجتماعية الصاعدة وجهاً لوجه.

وقد أحدث هذا الفصل ثورة حقيقية فى أساليب التفكير والبحث العلمى ونظمها، كما حرر المخيلة الإبداعية كلياً من الصور التقليدية والمكرورة للثقافة الوسيطة الدينية، وفجر مخيلة إنسانية جديدة عناصرها الأصلية من الآداب والأساطير القديمة فى زمن ما قبل التوحيدية، ومن وصف الرحلات والكشوف الجغرافية والإنثولوجية.

وقد شكل هذا التثوير قطيعة حقيقية مع الثقافة الوسيطة. وهو بتغييره التراتب فى أنماط المعرفة وفى القيم الثقافية الأخلاقية والفنية، قد خلق شروط إنتاج ثقافة جديدة فى معانيها وأنماط نشاطها جميعاً، هى ما نطلق عليه اسم الثقافة الحديثة. وثقافة عصر الأنوار العقلانية والكونية هى التجسيد الأعمق للثقافة الجديدة.

وفى العالم غير الغربى، بما فى ذلك الوطن العربى، ولدت هذه الثقافة الحديثة فى سياق تاريخى خاص هو هيمنة الثقافة الغربية، على نحو جعل الحداثة تختلط بالتغريب، وجعل القيم التقليدية تختزن قيم الأصالة والاستقلال. وكان من نتيجة ذلك أن واكبت الحداثة الثقافية فى هذه البلاد الانقسام والصراع بين الثقافة الغربية والثقافة المحلية، وواكبت عندنا الانقسام والصراع بين الثقافة الغربية

والثقافة العربية الإسلامية. وصارت فرص بناء ثقافة حديثة مرتبطة حقاً بالقدرة على بلورة طريق أو منحى مستقل، يقف في مواجهة النزوع العفوى للاقتداء بالآخر، أو استلهاج النماذج التقليدية الماضية؛ وليس من ضامن لمثل هذا المنحى فى الواقع إلا الوعى النقدى.

ويمكن القول: إن النهضة التى شهدتها الثقافة العربية فى منتصف القرن العشرين، نتيجة للجهود التى قامت بها السلطات السياسية من جهة للانفتاح على العصور الحديثة، وتلك التى بذلها المثقفون الأحرار لمقاومة العطالة الجمعية، هى التى أنجزت فى الوطن العربى مهمة الانتقال بالثقافة العربية من الروى والتوجيهات والمعانى الوسيطة المطبوعة بالمخيلة والقيم الدينية، نحو الثقافة الحديثة النازعة منزعاً زمنياً ومدنياً وسياسياً. وقد احتلت ضروب النشاط المبذول من أجل إحياء اللغة والتراث الماضى، ونقد التصورات المحافظة والجامدة للدين والأعراف الاجتماعية، الموقع الأول فى هذا النظام، سواء من حيث الأولوية التى أعطيت لها، أو من حيث الجهود والاستثمارات المادية والمعنوية التى بذلت فيها. وقد كان من نتيجة ذلك نشوء ثقافة عربية، أى قوة إبداعية رمزية جديدة، مستقلة عن الدين حقاً إلى حد كبير، وتنمية سريعة للأنماط الفنية والأدبية الجديدة. ومن وراء ذلك إعادة تحديد الهوية العربية، أى تمييزها بشكل أوضح وأفصح عن الجماعة الإسلامية بعامة، ومن ثم تكوين النواة الجنينية للوعى القومى الذى سيعمل على دفع العرب إلى الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية قبل أن يعاد توظيفه فى معركة الصراع ضد الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. وقد تميزت هذه الحقبة بتقدير كبير للقيم الإبداعية والتجديدية؛ فجوهر الإحياء هنا هو التجديد فى الروى والمنظورات والقيم والغايات العامة.

وفى الحقبة التالية التى غطت النصف الأول من القرن العشرين، أعيد توجيه النشاط الثقافى العام الذى كان مركزاً على عملية الإحياء، ليرد على حاجات التعبئة الشاملة ضد السيطرة الاستعمارية الغربية. وفى هذه الحقبة أعيد النظر فى عملية الإحياء ذاتها ومعاييرها، بقدر ما أصبحت المعركة الجديدة فى حاجة إلى

تدعيم الوحدة الداخلية، وتأکید الاستمرارية التاريخية. ولم يعد الإحياء مرادفاً للتجديد والتحديث، لكنه أصبح أكثر اختلاطاً بالخطاب الدفاعي الذي يستعيد الماضي ليقده ويستظهر به ضد خطر الشعور بالدونية الذي يعززه الإخفاق في مقاومة السيطرة الأجنبية. ومن هذا التوظيف الجديد للتراث المستعاد، والتمثل الموازي للقيم والغايات الزمنية الحديثة، سوف تتركب الفكرة الوطنية بوصفها فكرة مولية موجهة للحياة الاجتماعية، ومنظمة لها في جميع ميادين الأنشطة الاقتصادية والسياسية والثقافية. وسوف يكون بناء وعي وطني وثقافة وطنية متميزة أو مستقلة هو الهدف المعلن لجميع السلطات التي ولدت في خضم الصراع ضد الاستعمار، والتي قامت بالحكم بعد الاستقلال. ويمكن القول: إن جوهر الوطنية التي حركت الذهن العربي في تلك الحقبة كان هو مفهوم الحرية الخارجية، بمعنى الاستقلال عن الهيمنة الأجنبية ومن وراء ذلك تأكيد الذاتية المتميزة، أو الاستقلالية الثقافية والنفسية، بوصفه مبرراً ومقوماً وجودياً للاستقلالية السياسية. وقد مثل الهوس بالعروبة لدى الأوساط والأحزاب، والهوس بالهوية الوطنية المحلية لدى بعضها الآخر، التجسيد الأقصى لهذا النظام الثقافي الوطني الذي ساد حقبة الصراع ضد الاستعمار وما بعد الاستقلال. وقد كان مغزاه الحقيقي هو تأكيد الوجود المستقل، أو انتزاع الاعتراف بالندية والمساواة في الذاتية، بوصفه مصدر شرعية المطالبة بالاستقلال، وبناء دولة مستقلة عن الإمبراطوريات الاستعمارية. لكن الإخفاق الذي ميز حقبة ما بعد الاستقلال في إنجاز هذه المهمة الصعبة حقاً، ألا وهي تحويل الهشيم الهائل من الذات الساكنة العربية التي طحنها الاستبداد قبل أن يُجهز عليها الاستعمار إلى ذات حية متفاعلة ومتضامنة، أي إلى أمة بالمعنى الحديث للكلمة، بدل أن تكون موضوعاً لسيطرة نخبة جديدة سائدة، قد فجر القيم والأهداف التي استند إليها هذا النظام الثقافي. وفي مواجهة هذا المنظور الوطني المجهض للثقافة سوف يولد ويتطور سريعاً نظام ثقافي جديد يجعل من الثورة والانقلاب والتغيير غاية المجتمعات العربية. وفي هذا النظام سوف تتحقق هيمنة القيم والأنساق الإيديولوجية على عموم ضروب النشاط الثقافية، بالرغم من تعدد الإيديولوجيات

التي سوف تستلهمها القوى والنخب المختلفة لتعيين قيم هذا التغيير ومناحيه. لكن التنافس بين الإيديولوجيات التي استقطبت الجهود الرئيسية للعمل الذهني في تلك الحقبة العاصفة لم يمنع أن تكون القيم المحركة للجميع موحدة. وهذه القيم كجميع القيم التي ارتبطت بالثورة في هذا العصر، هي قيم التقدم والتاريخانية والعلموية. والنتيجة أن الإنتاج الرئيسى لهذا النظام الثقافى كان الإنتاج الإيديولوجى، وفيه عرفت الإيديولوجيات العربية الحديثة: القومية في مختلف أنواعها وفروعها، والاشتراكية، والشيوعية، والإسلامية في تطوراتها الفكرية وصيغتها النهائية.

٣- نحو نظام ثقافى عالمى جديد:

بقيت الثقافة خلال القرون الوسطى ثقافة كونية بقدر ما كانت مرتبطة بالدين الذى كان يجمع بالتعريف جماعات تنتمى إلى أصول لغوية ولسانية مختلفة. وقد طرأ تحول عميق على هذا النظام الثقافى التقليدى مع تطور البنيات الحديثة، كان جوهره استقلال الثقافى بشكل تدريجى عن الدينى، والتحاقه بالسياسى، وهكذا أصبحت الثقافة جزءاً من عُدّة الدول القومية وقاعدتها الرمزية. وبقدر ما صارت الثقافة في هذه الدولة مصدر بناء للشخصية الجمعية، تبلورت استراتيجية الهيمنة الثقافية في إطار الهيمنة القومية، وتركز الجهد في هذه الاستراتيجية على توحيد اللغة والقيم والمفاهيم النظرية، بوصفها وسيلة لبناء التجانس الداخلى للأمة. وكان تطور التعليم الجماهيرى هو الثمرة المباشرة للدور الجديد الذى بدأت تلعبه الثقافة في تكوين الكيانات السياسية والدول من خلال بناء الأمة بوصفها نموذجاً للتنظيم والتوحيد والتضامن الجمعى.

وعلى النقيض من هذا تنزع آليات العولمة في الميدان الثقافى إلى إعادة فصل الثقافة عن قاعدتها السياسية، وتحويلها إلى ميدان مستقل وقائم بذاته، خاضع مباشرة لقوانين المنافسة الدولية في إنتاج القيم المعنوية. وهذا يعنى أن ما نعيشه الآن هو تفكيك هذا النظام الوطنى للثقافة لصالح نظام جديد في كل شىء: بقاعدته المادية، وبالوسائل التى يستند إليها، وبالقيم التى يبيثها، والممارسات التى ينشئها ويجرى هذا التفكيك من خلال التأثير السلبي على الاتساق الداخلى للثقافات، أى من

خلال المباشرة بين الأنساق الثقافية المتعددة، وبتعطيل الأنساق الإيديولوجية أو تدميرها، تلك التي تعمل على بلورة التوجهات الاجتماعية والأخلاقية. وإذا كان من الصعب أن نعرف منذ الآن الصورة النهائية التي سوف يتخذها تكون هذا النظام الثقافي الجديد، فإننا نستطيع منذ الآن أن نتلمس بعض سماته الرئيسية. والسمة الأولى هي هيمنة العالمية؛ فكما يظهر من خلال تطور ألوان من نشاط شبكة معلوماتية مثل الإنترنت، سوف يتخذ تداول المعلومات، بكل ما تختزنه من قيم وتوجهات ورساميل معنوية، صورة كونية متجاوزة للحدود السياسية. والسمة الثانية تتمثل في أن تيارات التبادل والتداول المعلوماتية سوف تقلص من السيطرة المباشرة للدولة الوطنية، مهما كانت قوة هذه الدولة، وتنقل السلطة الثقافية إلى أيدي الشبكات والهيئات الخاصة، من دون أن يعنى ذلك خروج الدولة من المنافسة، فالدولة سوف تستمر لاعباً بين لاعبين كثيرين، ولاعباً كبيراً جداً أحياناً، لكنها لن تكون ذات سيطرة مطلقة على مصير أى ثقافة محلية. والسمة الثالثة هي ولادة أنماط جديدة من الثقافات الخاصة بالجماعات ما فوق القومية التي تربط بين فئات من الناس أو من الطبقات المهنية أو النخب الثقافية والاجتماعية من وراء حدود اللغة والجغرافية السياسية والأقوامية. وهذا يعنى أن وحدة القيم والأفكار سوف تكون أكثر أهمية في تكوين أشكال التضامن الجماعية (ما فوق القومية)، من أنساق اللغة الموحدة، أو من الأنساق العقائدية التقليدية.

ويعنى هذا التحول العميق في آليات العولمة الثقافية أن هيمنة المجتمعات بعضها على البعض الآخر سوف يعتمد في المستقبل على سيطرة هذه المجتمعات على وسائل الثقافة العالمية، وعلى قدرتها على تغذية هذه الوسائل بالإبداعات الثقافية؛ ومن ثم الاستحواذ على عقول الجماعات الأخرى ومخيلاتها، أكثر مما سوف يقوم على التعبئة العقائدية أو السيطرة العسكرية.

لكن نشوء هذا النظام الثقافي الجديد سينعكس بصورة متفاوتة ومختلفة على وضع الثقافات وتطورها، وطبيعة العلاقات التي ستربط بين هذه الثقافات. وإذا كانت السيطرة الاستعمارية السابقة قد نجمت عن تعميم نموذج واحد للثقافة على

جميع المجتمعات، وهو ما كان يسمى بـ "التغريب"، فإن هذه السيطرة ستتم منذ الآن عن طرق احتلال الثقافات المسيطرة مباشرة، لقطاعات كاملة من الثقافة والإنتاج الثقافى المحلى. وعلى مستوى علاقات الهيمنة بين الثقافات سينشأ من نتيجة ذلك اتجاه قوى نحو إزاحة الثقافات المحلية من العديد من الحقول؛ ومن ثم نحو تهميش هذه الثقافات الضعيفة وإفكارها على نحو يجاوز ما هى عليه اليوم من فقر. فالثقافات التى لا تملك من الإمكانيات والقوى الإبداعية ما يمكنها من المشاركة على مستوى الثورة المعلوماتية فى إنتاج القيم المعنوية للبشرية، سوف تنحصر سريعاً عن مسار الأنساق الإبداعية الرئيسية للثقافة العالمية، العلمية والأدبية والأسطورية، وتتكور فى مستوى الأنساق اللغوية التى تقتصر وظيفتها على إعادة إنتاج الماضى أى الخصوصية الأقوامية، وليس الإسهام فى بناء المستقبل. وسوف تتكاثر الحالات التى تضطر فيها الجماعات الضعيفة إلى استخدام لغة ثانية للتعبير عن مشاركتها الإبداعية والمنتجة فى الحضارة، جنباً إلى جنب مع لغتها التقليدية المكرسة للتعبير عن الخصوصية الأقوامية. وهذا يعنى أن الجماهير الفاقدة لأى انتماء وطنى، والمندمجة بدرجة أو أخرى فى الثقافة العالمية السائدة، سوف تزداد عدداً، وسوف يزيد معها عمق المشكلات التى عرفناها فى الحقبة الماضية تحت اسم "التبعية". ومن أولى هذه المشكلات الافتقار إلى ثقافة متسقة وموحدة وجامعة، والاستلاب والضياع وأزمة الهوية، ومن وراء ذلك انحلال عرى التضامنيات الاجتماعية، وتزايد فرص تكوين طبقة عالمية، تتفاعل فى ما بينها من وراء ظهر الشعوب الكادحة والمفتقرة إلى الوعى والتنظيم معاً.

هكذا يدفع النظام الجديد فى اتجاه تطوير متفاوت للثقافات، يفصل بين الثقافات التى سوف تستقبل أكبر حجم ممكن من الاستثمارات المادية والمعنوية، وتصبح ثقافات عالمية، وتلك التى سوف تستمر فى البقاء ولكن بوصفها ثقافات أقوامية محلية محدودة القدرة والانتشار معاً، أو بوصفها جيوباً ثقافية متكلسة، تقتصر فى نشاطها على بعض الأنساق التقليدية الدينية أو الرمزية. وهذا يعنى أنه لن يكون بوسع جميع الثقافات أن تصل إلى مستوى الثقافات العالمية. إن عدداً

محدوداً منها فقط هو الذى سوف يحصل على الاستثمارات اللازمة لتطوير أنساقه المختلفة، والرد على حاجات التعبير والتجديد والتسيير لثقافة عالمية جديدة، كثيرة التنوع وشديدة التعقيد، وربما كان العامل الرئيسى الذى سيؤثر فى انتقاء هذه الثقافات المحدودة، التى ستحتل موقع الثقافة العالمية، هو تمتعها بسوق ثقافية ذاتية كبيرة، تؤمن لها وسائل تطورها ونموها المستمر، كما تضمن لها هامش مبادرة ومناورة واسعاً، يكون لها بمثابة المنطلق اللازم لغزو الفضاءات الخارجية.

٤- الثقافة العربية فى مواجهة العولمة:

بدأ العالم العربى يشهد منذ الثمانينيات حركة تفكك النظام الثقافى الوطنى والإيديولوجى وتحلله، دون أن تتبلور فى المقابل أولويات وتراتيبات وغايات واضحة لبناء نظام ثقافى جديد، أو لإعادة بناء النظام السابق. ومن الممكن القول بأن النظام القائم اليوم هو نظام الانفتاح الثقافى الناجم عن انهيار التوازنات وجدول الأولويات والغايات التى كانت تحدد توجهاتنا الثقافية، ومنظومات قيمنا، لا عن نشوء توازنات جديدة، وتحديد أهداف واستراتيجيات واضحة. فما نعرفه اليوم ليس فى الواقع إلا وضعاً ثقافياً خصوصياً هو مزيج من الفوضى والضياع والتشتت والتناقض، وهو ما يسمح بتكوين جيوب ثقافية وأنظمة جزئية تحتوى بها الجماعات التى تشعر أنها قد انحرفت عن إطاراتها التقليدية، أو أنها مهددة بأن تفقد علامات طريقها الرئيسية.

وتسود ثقافة هذا الانفتاح مفاهيم التعدد والتعايش بين الثقافات، ولكن دون تراتبيه واتساق ودلالة عمومية؛ أى مع غياب أى نظام يوحدتها ويوجهها فى آنٍ واحد نحو أهداف جماعية. ويسيطر على هذا الانفتاح النمو الموازى لنظم جزئية فى ميادين النشاط المختلفة، اللغوية والعلمية والرمزية والخيالية. لكن من وراء هذه الفوضى ترسم فى بطن معالم الهيمنة الثقافية العالمية، التى تنزع إلى إعادة جمع هذه العناصر الأولية وتوحيدها من منظورات ثقافة العولمة الجديدة الصاعدة، متآلفة مع الرؤى والغايات التى تميزها. ولا تعمل التعددية التى يتصاعد ظهورها على السطح إلا على إخفاء حقيقة التوحيد العميق للقيم والمعانى والمحفزات الثقافية، وفى

موازاة التحاق المجتمعات المتزايد بثقافة الاستهلاك العالمية، واندراج هذه المجتمعات فى النسق القيمى ذاته للعولمة، يتم تحويل الثقافات المحلية إلى مرتكزات للهوية وعناصر خصوصية زخرفية، بعد أن كانت أنساقاً موجهة للسلوك والممارسة الفردية والجمعية.^(٥)

ولا ينبغى أن نفكر فى أن التمايز المتزايد بين الثقافات المعدة (المعلومة) (بالكسر) والثقافات المعولمة (بالفتح)، أى بين الثقافات التى ستسهم فى تكوين النخبة العالمية الجديدة والثقافات المحلية المنبوذة، للإمكانات والموارد والاستثمارات والإبداعات، يغطى إعادة توزيع العمل أو تقسيمه، بل إنه يعكس بالأحرى، وسوف يجسد بشكل متزايد، القطيعة العميقة والمتزايدة بين نخبة اجتماعية تتصاعد عولمتها، وجماهير شعب يتزايد تهميشها واستبعادها من الحياة العمومية، وتصوراتها الشمولية، وآلية اتخاذ قراراتها. فتدمير الثقافات الوطنية لا يقود إلى نشوء ثقافة جديدة مشتركة بين جميع الناس، ولكن إلى نشوء دائرتين: الأولى حضارية، تغطى النخبة المحتكرة لوسائل الثقافة والثروة معاً، والثانية بربرية، تضم الأغلبية الساحقة من المهمشين والمستبعدين من النظام العالمى أو المعولم، والمنطوين على ثقافات جزئية وجهوية مفتقرة إلى كل وسائل التثقيف الروحى والفنى والعلمى. ذلك أن السيطرة على الرأسمال الثقافى هو الذى يحدد هنا، وسوف يحدد فى مجتمعات المستقبل المتداخلة، مكانة الفرد والمراتب الطبقيّة التى ينتمى إليها.

ويدفعنا هذا إلى استنتاج أن الانفتاح المتزايد للفضاءات الثقافية والإعلامية، والقضاء على النويات الصلبة للثقافات الوطنية، وعولمة الأذواق الأدبية والفنية، لا يفجر الأطر المستقرة وحدها، أعنى الثقافات الخاصة، التى كانت تتبلور داخلها الشخصية الوطنية وتتطور، ولكنه يدفع أيضاً، وفى موازاة ذلك، إلى نشوء ما نسميه ظاهرة التشريد الثقافى وتعميمه على أوسع نطاق. وهذا التشريد الذى يفقد فيه الفرد - كما تفقد فيه الجماعات - تبعاً لذلك - نقاط الإرشاد الضرورية التى تربطها بتاريخ وحاضر ومستقبل، وتدمجها فى إطار جمعى يوجه سلوكها، ويبلور

مطامحها وآمالها، بما يعنى تقليص قدرات الفرد على الاختيار، ورده إلى ما يشبه الحالة الطبيعية، التى يجد نفسه فيها خاضعاً ومذعناً للحتمية المصيرية. وهذا هو نقيض ما تسعى إليه التنمية من توسيع فرص اختيار الفرد والمراهنة على مبادرته، من أجل الارتقاء بأوضاعه وقدراته الذاتية. إن التشريد الثقافى لا يعنى مجرد التراجع فى تلمس معالم الشخصية أو تعدد المرجعيات الثقافية نتيجة التعرض للتأثيرات الخارجية، أو ما نسميه حتى الآن وما عرفناه فى العقود الماضية باسم "التغريب" أو أزمة الهوية. إنه أكثر من ذلك، فهو تجسيد لانحلال الشخصية الثقافية، وغياب أى إطار ثقافى، محلى أو غير محلى، وأى رؤية شمولية وجمعية لتلمس الحاجات والمصالح والأهداف والغايات الإنسانية.

ونستطيع منذ الآن أن نعاين بداية تشكل هذا النظام الثقافى الاستعمارى، أى الذى تستعمر فيه الثقافة العولمية بالمعنى الحرفى للكلمة المجال الثقافى الوطنى الناجع، وتحل فيه محل الثقافة المحلية، من خلال مظاهر متعددة ومتزايدة. ومن هذه المظاهر المواقع الجديدة التى تحتلها اللغات والقيم الأجنبية لدى النخب الاجتماعية، والتقليص المطرد فى ميزانيات التعليم الوطنى، والتشجيع على قيام تعليم خاص إلى جانبه، بما فى ذلك التعليم الجامعى، حيث يتزايد عدد الجامعات الخاصة. ومنها كذلك انتشار القنوات الفضائية، ووسائل الإعلام العربية التى تبث من الخارج، وتعكس مناخات العواصم الغربية التى تبث منها. ومنها أيضاً التراجع المستمر فى قيمة الإبداعات الداخلية لصالح مساهمات العرب المقيمين فى الخارج، وبخس الإنتاج المحلى والوطنى قيمته، والمبالغة فى تقدير كل ما يقوم بإنتاجه المثقفون الأجانب. ونتيجة كل هذا هو نمو شعور متفاقم بالدونية تجاه الخارج، ومن ثم نشوء ميل عميق للتبنى التلقائى لكل ما يصدر عن الثقافات العالمية بوصفه قيمة إيجابية؛ ومن ثم أيضاً الإجهاز النهائى على ملكة النقد التى هى فى أصل كل قوة إبداعية، وتبخر جميع الإشكاليات التى تهم تطور المجتمعات العربية، وتنمى الروح الحيادية أو اللاوطنية، والتجرد من الالتزامات الجمعية. وعلى هذا الأساس لا يعنى الانفتاح الثقافى، الذى خلف النظام الثقافى الوطنى على

أرضية التفاوت الثقافى، وغياب أى محاولة جدية لتجاوز ميادين القصور والتبئيس فى الثقافة العربية — لا يعنى إلا إعادة بناء الفضاء الثقافى العربى فى إطار التبعية الجماعية للسوق الدولية، وهو ما سوف يترجم فى الواقع العملى بتنحية الثقافة العربية عن موقع الهيمنة، أو تفريغها من محتواها، وجعلها ثقافة فرعية، مثلها مثل كثير من الثقافات التى تنافسها أو تتعايش معها فى الفضاء العربى الواسع.

٥- التكامل الثقافى العربى والرد على تحدى الارتقاء إلى مصاف العالمية:

يمكن القول: إن الثقافات التى لا تنجح أو التى ليس لديها أى أمل فى النجاح، فإنما يعود ذلك لضيق مواردها فى تطوير قدراتها بما يسمح لها بالارتقاء بنوعية نشاطها إلى ما يتطابق مع معايير الثقافة العالمية، محكومة لا محالة بتسليم مقاليد أمورها لثقافة عالمية، مع الاحتفاظ لنفسها ببعض الفعاليات المعبرة عن الخصوصية والذاتية. وليس هذا وضع الثقافة العربية، التى تجد نفسها فى موقع حرج حقا، فهى وإن كانت ذات موارد كبيرة، محلية وعالمية، حديثة وقديمة، لا تزال — بسبب تفكك مجالها، وتهافت السياسات الثقافية المتبعة — بعيدة جداً عن أن ترد بنجاح على متطلبات العولمة الثقافية. وهى تواجه احتمالين: الأول هو التراجع فى بعض المناطق والأقطار العربية إلى موقع الثقافة الثانوية أو الموازنة لصالح تنامى سطوة الثقافات العالمية ونفوذها حتى فى عمق الأنساق الرمزية والقيمية، وهذا ما سوف يؤدى حتماً إلى إفقارها ودفعها إلى التشرنق حول نفسها، والثانى هو عمل هذه الثقافة منذ الآن على إعادة بناء نفسها على أسس جديدة، أى من منظور العالمية وحسب معايير الإنتاج والإبداع العالميين. وفى هذه الحالة يستدعى الأمر استثمارات كبيرة لإثراء الثقافة فى أنساقها المختلفة، اللغوية والأدبية والعالمية والفنية، والقيام بجهود جدية بين الأقطار الناطقة بالعربية لصوغ استراتيجيات تنمية ثقافية على مدى العقدين القادمين.

وفى إيجاز أقول: إن إعادة بناء الثقافة العربية بمقاييس عصر العولمة، وبما يمكنها من الرد على التحديات المقبلة، وبشكل خاص على المنافسة القوية فى روح الإبداع والابتكار، لم يعد ممكناً على أساس وطنى أو قطرى، فليس المطلوب

هو بناء نظام وطنى للثقافة، ولكن إعادة بناء الثقافة العربية الوطنية فى فضاء العالمية. ومن الصعب لأى ثقافة أن تحقق مثل هذه الخطوة ما لم تتمتع بقاعدة محلية أو إقليمية قوية، تضمن شروط إعادة إنتاجها المستقلة نسبياً من جهة، وتسمح لها بهامش كبير من المبادرة فى الساحة الدولية. وهذا يعنى إما أن تكون الثقافة العربية القادمة ثقافة عربية بالمعنى العميق للكلمة، أى متجاوزة للثقافات القطرية العربية المتمحورة حول نفسها التى تتطوى كل واحدة منها على جدول أعمالها الخاص، أو أن تخفق فى الارتقاء إلى مصاف الثقافات العالمية المشاركة فى بناء الحضارة الإنسانية.

وهذا يستدعى :

١. تكوين السوق الثقافية العربية المفتوحة، وتوقيع الاتفاقات القانونية الضرورية لضمان حرية انتقال المعلومات والمنشورات والأفكار والإبداعات المختلفة، وإزالة القيود الجمركية عنها.

٢. زيادة الاستثمار فى ميدان الثقافة الذى لم يشهد استثمارات ملموسة، فيما عدا الاستثمارات الخاصة والمشتتة، فى تحقيق التراث، أو ترميم المنشآت التاريخية المرتبطة بالصناعة السياحية.

٣. بناء الفضاء الثقافى العربى الموحد، فليس هناك مهرب — فى سبيل بث ديناميكية قوية فى الثقافة العربية وتحديث بنياتها وتفجير طاقاتها الإبداعية — من العمل المشترك، والسياسات المتسقة والمنسقة لتطوير أدوات الثقافة وأشكال نشاطها على السواء. وهذا يعنى توحيد الجهود والعمل المشترك لتوفير الموارد اللازمة لبناء المؤسسات المشتركة الضرورية لسد النقص والضمور الذى تعاني منه الثقافة العربية فى كثير من قطاعاتها وأنساقها. وهذا يتضمن وضع سياسات موحدة لضبط استخدامات الأدوات المشتركة والمتداولة على مستوى الأقطار العربية، وفى مقدمتها اللغة العربية. فترك اللغة دون مركز موحد لضبط الاصطلاحات، ومتابعة التجديدات، وتقليص الفوارق فى اللهجات، لا يعنى نشوء مجالات لغوية وثقافية مستقلة ومتميزة

كما تحلم به الدول الأجنبية المنافسة وأنصارها من النخب المحلية، ولكنـه يعنى تعميق التّخبط اللغوى، وانعدام الضبط والتّباس المعانى، فما هو قائم اليوم فى الواقع إن هو إلا فضاء لغوى واحد، يتم فيه تداول المعلومات والأفكار والمواد الثقافية، لكن مع انعدام أى ضابط أو تنظيم فعلى لهذا المجال. وهذا هو مصدر الفوضى المتزايدة، التى تعوق تقدّم الفكر والعلم والثقافة بعامة. إن الشرط الأول للإصلاح الثقافى العربى اليوم هو بناء أكاديمية عربية واحدة للغة العربية، تكون بمثابة القلب المحرك لها، سواء فيما يتعلق برصد مفرداتها الجديدة، أو ضبط استخدامها، أو تنمية طرق تعليمها، أى أنه — فى إيجاز — ليس من الممكن التفكير فى إصلاح ثقافى عميق دون المرور بالإصلاح اللغوى، ولا يمكن لهذا الإصلاح أن يتحقق إلا على مستوى عمل يشمل جميع الناطقين بالعربية والمستخدمين لها.

وما ينطبق على موضوع اللغة ينطبق على موضوع توحيد برامج التعليم العلمية والتقنية، فليس هناك أى مبرر لغياب العمل المشترك فى هذا الميدان بما يمكن من إيجاد ثقافة علمية مشتركة، ويزيد من إمكانية التفاعل بين المتعلمين على مستوى العالم العربى أجمع؛ ومن ثم خلق ساحة واسعة للمنافسة والإبداع النظرى والتطبيقى. وفى هذا الإطار، ومن منطلق ربط العلم العربى بحبل العلم العالمى بشكل ثابت ومنظم، لم يعد من الممكن قبول إلقاء مسئولية عملية التأليف العلمى أو الفنى أو التقنى، التى هى جزء لا يتجزأ من التعليم إجمالاً، على عاتق المؤسسات الصغيرة غير المختصة، والمشاريع الفردية والتجارية الضعيفة. إن التنمية الحضارية تستدعى بناء مؤسسات تشارك فيها الدول العربية جميعاً، ويشرف عليها مجلس علمى مستقل، يحدد خطته واستراتيجية عمله فى كل المجالات حسب متطلبات التنمية القومية. ومن هذه المؤسسات المطلوبة سلسلة من مراكز البحث العربية المتخصصة فى ميادين البحث الأساسية والتقنية والزراعية والصناعية والاجتماعية وغيرها. ومنها أيضاً المؤسسة العربية للترجمة، التى تهدف إلى تنسيق أعمال الترجمة من اللغات الأجنبية، والإشراف عليها، وتكوين المعاجم اللازمة

لتحسين مستواها، وبلورة استراتيجية طويلة المدى لنقل المعارف العلمية والتقنية والمعلومات في جميع العلوم، بالسرعة المطلوبة والمستوى اللائق الذي لا يمكن ضمان التأهيل العلمي من دونه. ومنها كذلك دور النشر المشتركة، التي تحتاج إلى التشجيع والتزويد بالوسائل التي تساعد على أن تعمل بمعايير النشر العالمية، سواء من حيث الكفاءة والتحقيق والضبط، أو من حيث التعامل مع الباحثين والكتاب. ومنها بناء مراكز شعبية للثقافة، تعيد دمج الجمهور الواسع في الدائرة الفعالة للحياة العمومية والوطنية.

وفي موضوع بناء الهوية العربية، لا بد في سبيل التغلب على التشويش الراهن في تصور الذات، والخروج من أزمة الهوية، لابد من إعادة بناء وحدة التاريخ العربي في الوعي والتربية الفردية والجماعية معاً، بعد أن أصبح هذا التاريخ في الوقت الحاضر تواريخ متضاربة للشعوب والأقطار والقبائل والعشائر المتنازعة. فالعرب الذين يولدون مع الشعور بالانتماء لهوية عربية إسلامية مشتركة وموحدة، يدرسون في الغالب مواد تعليمية تظهر لهم هذا التاريخ مقسماً ومجزئاً في صورة غير عقلانية. ونتيجة ذلك هو حصول اهتزاز كبير في الشخصية الوطنية، نابع من انعدام المطابقة بين الهوية الثقافية المرتبطة بالوعي التاريخي الشامل، والهوية السياسية المرتبطة بالدولة، أي بين ثقافة الأمة وثقافة الدولة. والواقع أن العربي يعيش ثقافتين وسيرورتين لتكوين الوعي الذاتي في الوقت الحاضر : ثقافة تؤكد له انتماءه إلى جماعة كبرى عربية، بكل ما ينطوي عليه هذا الانتماء من شعور بالقوة والامتداد العميق في التاريخ والانتشار الواسع في الجغرافيا، وهي الثقافة التي تغذيها الآداب والفنون والأفكار الحديثة، التي يزداد تداولها اليوم على اتساع الساحة العربية، مع تقدم وسائل الاتصال أو ثقافة ثانية، تفرض عليه ألا يرى الأمور إلا من وجهة علاقته بالدولة، وانتمائه إلى القطر الذي هو مواطن فيه. وفي حين يضخم الشعور الأول من حجم المطامح والمطالب الحضارية، المادية والمعنوية، يعمل الثاني على تعميق الشعور بالضالة والدونية. وفي حين يغذي الشعور الأول الميول المثالية، يدفع الثاني إلى التسليم بالعجز والتخلي عن

المسئولية. وغالباً ما يضطر الفرد، من أجل تأكيد انتمائه الأول، إلى أن يضع نفسه في تعارض مع الثانى، والعكس صحيح.

إن من الصعب بلورة روح وطنية قوية ومتجذرة (والروح الوطنية شرط الالتزامات الجماعية والشعور بالمسئولية العمومية)، مع استمرار التباين وأحياناً التناقض المصطنع بين الهوية السياسية؛ أى الانتماء للدولة، والهوية الثقافية، أى الانتماء لجماعة أوسع منها. ولن نستطيع أن نقضى على هذا التناقض الممزق عن طريق فرض الاختيار على الناس بين عنصرين أساسيين من عناصر كينونتهم الراهنة.

إن الوسيلة الوحيدة لمعالجة الوضع الجديد القائم هى تنظيم العلاقة بين المجالين الناشئين، العربى والقطرى، أى بين الثقافة والدولة. وهذا ما يتطلب إعادة صوغ معايير التضامن العربى على مستوى كل قطر وعلى مستوى الأقطار العربية وفيما بين بعضها وبعض، فلا يعنى هذا التنظيم شيئاً آخر سوى تنظيم الاستثمارات فى المجالين، بما يسهم فى دفعها إلى التطابق مع مرور الوقت، بدلاً من وضع أحدهما فى مواجهة الآخر. إن المطلوب من تنظيم العلاقات هو بث الاتساق بين ما يقدم فى كل قطر لتغذية الانتماء لهوية قطرية، وما يتطور فى مستوى النمو الفكرى والأدبى من ثقافة عربية مشتركة وعامة، مرتبطة هى نفسها بثقافة كلاسيكية عربية إسلامية، لا تزال تشكل مصدر التغذية الأول لجميع الفضاءات الثقافية الحديثة، القطرية والقومية. ويفترض ذلك العمل المشترك على ربط الخاص بالعام، والاتفاق على رؤية ومناهج مشتركة، تلبي حاجات الانتماء العربى الواسع، حتى لا يبقى فى صورة تحد لكل انتماء قطرى، ولا يبقى الانتماء القطرى نوعاً من النفى المتعمد للانتماء الشامل، ومن ثم مصدرراً لفصام ذاتى وثقافى مدمر لكل إبداع. والوسيلة الرئيسية للنجاح فى ذلك هو توحيد برامج تدريس التاريخ والأدب والجغرافية وكثير من المواد الأخرى فى الأقطار العربية، وإزالة الفوضى وانعدام الاتساق عنها.

ولا ينبغي أن تخذعنا في هذا المجال دعوات نهائية الثقافات القومية التي تبثها التيارات الطائفية أو الكونوية الكاذبة، فالطائفية تسعى باسم التعددية الثقافية إلى تحطيم فكرة الثقافة الوطنية بوصفها ثقافة مشتركة، ومركز تراكم شامل للمكتسبات الاجتماعية. وفي الوقت الذي تجعل فيه من احترام الخصوصيات الأقوامية مصدر كل شرعية ثقافية، ومعيّاراً للشرعية، تتكرر وجود تعددية وخصوصية على مستوى الثقافات القومية والعلاقة داخل الحقل العالمي بين الشخصيات الثقافية، إذ ليس هدفها الفعلي إلا تدمير الوحدة الوطنية ومركزها الثقافي. وهي لا تعمل في الواقع إلا على تدمير مفهوم الثقافة ذاته، بتحويله إلى مفهوم مطابق لمفهوم الهوية العرقية أو التراث الجامد، بدلاً من أن يكون مصدر الانفتاح على التعددية والعالمية، ومركز تنمية القوى الإبداعية، واستقطاب الاستثمارات وتراكمها. والحال أن التعددية لا قيمة لها ولا فائدة منها إلا إذا تحففت ضمن إطار ثقافة واحدة خاصة، وصارت جزءاً من هذه الثقافة، ورديفاً إبداعياً ومعنوياً لها. ومتى وضعت هذه التعددية نفسها في مواجهة فكرة الثقافة الوطنية أو المركزية، تحولت إلى أداة لرعاية الهوية والقضاء على الثقافة بما هي تراكم معرفي، وكانت جسراً للالتحاق بالثقافات الأجنبية الأقوى. وبالمثل لا يعنى الحديث عن ثقافة عالمية أو كونية شيئاً آخر سوى تعميق الاستلاب، إذا كان المقصود منها التسليم بالتبعية المطلقة للثقافة السائدة، وتقليد أشكال إنتاجها، أي بناء الوعي الذي ينكر واقعه ويتكرر له، ولا يعيش إلا قشور المجتمعات.

٤. لكن كل هذا العمل وهذه الاستثمارات تفقد قيمتها وتصبح غير مجدية إذا لم تواكب تحولاً نوعياً في المناخ الفكري والثقافي الذي يسود في البلاد العربية اليوم، وهو المناخ الذي لايزال من مخلفات الحرب الباردة وصراعاتها الإيديولوجية. فالشرط الأول لأي تنمية ثقافية هو تحرير التفكير، وبث الروح في العقول الخاملة والجامدة، ودفعها للتساؤل والنقد والتمحيص والشك على مستوى الباحث والقارئ أو مستهلك الثقافة في الوقت ذاته.

إن ما تعاني منه الثقافة العربية لا يقتصر على نقص الإمكانيات و الأسواق والوسائل، بالمقارنة مع الثقافات العالمية الأخرى، ولكنها تعاني قبل ذلك، واهم من ذلك، من غياب بيئة إبداعية، نتيجة لغياب الحريات الفكرية، وسيطرة الذهنية التحريمية، وإلحاق الثقافة بجدول الأعمال السياسى، بعد تقليص السياسة إلى مراعاة المطالب الأمنية.

إن المسئول الأول عن الوضعية التى تعاني منها الثقافة العربية اليوم، وهى وضعية الثقافة المشتتة والمفككة والقاترة فى معظم ميادين نشاطها، هو النظام الثقافى الذى نشأ وسيطر فى العقود الطويلة الماضية. وقد قام هذا النظام على أساس توظيف الثقافة أو وضعها فى خدمة الصراع العقائدى، وتوجيه كل الاستثمارات والمواهب والإبداعات نحو تحقيق الانتصار فى المعركة الإيديولوجية. ولم يكن لهذا الانتصار وللنظام الثقافى الذى وضع فى خدمته إلا هدف واحد، هو تأمين السيطرة السياسية للفريق الحاكم، وإضفاء الشرعية على ممارساته الاقتصادية والاجتماعية. وقد كانت النتيجة شيئا يشبه الانتحار الثقافى؛ إذ هجر الجمهور الثقافة، وجفت ينباع التى تغذيها؛ فالثقافة بوصفها ممارسة إبداعية لا تنمو بغير جمهور، والجمهور لا يمكن تكوينه فى مناخ يسوده الخوف من التفكير والتعبير والتساؤل.

إن أول خطوة ينبغى القيام بها لفتح المجال أمام تنمية الثقافة العربية فى العقود القادمة، وتمكينها من الدخول فى منافسة غير قاتلة مع الثقافات العالمية الأخرى، هى تحرير الثقافة من سياق استخدامها كأداة من أدوات السيطرة الاجتماعية والسياسية المباشرة، أى بوصفها جهازا من أجهزة السيطرة والمراقبة، وتشكيل النفسية والعقلية القابلة للخضوع والإذعان. وهذا يعنى إلغاء الرقابة، واحترام حرية الرأى والضمير، والتخلى نهائيا عن سياسات التلقين والتدجين العقائدى والفكرى. على أن تحرير الثقافة من تبعيتها لمنطق السلطة والسيطرة يتوقف هو نفسه على تفكيك نظام السيطرة البيروقراطى السياسى والاجتماعى، الذى يشل طاقات المجتمعات العربية بأكملها، ولا يقتصر على طاقات الإبداع

الثقافى والإنتاج العلمى، وفتح المجال أمام نشوء حياة سياسية ومدنية سليمة وحررة، تليق بإنسان القرن الحادى والعشرين، ولا تجعل من العربى نسخة مشوهة ومترهلة من إنسان النظم الشمولية التى قضت وأصبحت فى ذمة التاريخ. إن تجاوز النظام الثقافى المقيد للبشر، والمثبـط لهمـمهم، لا يمكن أن يتحقق دور تجاوز نظام السيطرة الاجتماعى السياسى الذى يستخدمه ويصب فيه، وفى المفابر ينبغى أن يكون تغيير موقع الوطن العربى فى العالم، وتكون أنماط الممارسه الفردية والجماعية، وطرق الحكم والسياسة وأساليب العمل والإنتاج – ينبغى أن تكون الموجة الرئيسى لتجديد الثقافة، وبناء أى نظام ثقافى عربى جديد. وهذا يعنى أن سبيل التجديد الثقافى العربى ومحركه الأول هو اليوم الانتقال من ثقافة تضع نفسها فى خدمة قيام الدولة والسلطة المركزية، إلى ثقافة تكون فى خدمة التغيير: تغيير الإنسان أولاً، وتغيير شروط حياته المادية والاجتماعية والسياسية، والارتقاء بها إلى مستوى الحياة الأخلاقية ثانياً.

الهوامش

- ١- انظر برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٢- جاك راليت، هوليود تهاجم، ثقافات للبيع "الموند ديبلوماتيك"، فيفرييه. شباط ١٩٩٧.
- ٣- انظر حوارات من عصر الحرب الأهلية، ب. غليون، بيروت ١٩٩٥.
- ٤- انظر، "زعزعة الاستقرار العالمي"، ب. غليون، في مجلة Defense National, Avril 1996.
- ٥- ديناميات الهوية، أعمال ندوة برشلونة، مركز المعلومات والوثائق الدولية، برشلونة، ١٩٩٩.

الفصل الثانى

تحليل نقدى للسياسات الثقافية

أ. حلمى شعراوى^(*)

تفرض التحولات الكبيرة وأحداثها المتميزة على المستوى العالمى وعياً متزايداً بالمسألة الثقافية بوصفها مكوناً رئيسياً فى الذات الاجتماعية التى يتعامل معها الاقتصاد السياسى، وحتى الممارسات السياسية والتنظيمات الدولية. إلخ. ويمكن ملاحظة ذلك تبعاً منذ الحرب العالمية الثانية، أى منذ نشط مفهوم "المجتمع الدولى" فى الوقت نفسه الذى نشطت فيه آليات الحرب الباردة والإيديولوجيات المتصارعة على مستوى "عالمى" وليس مجرد مستوى "دولى".

وليس حديث "النظام الدولى الجديد" بجديد، بل ليس جديداً كذلك حديث العولمة وأحاديث صراع الحضارات، وكذلك الانشغال الجماعى بتدويل الإرهاب، وارتباط كل ذلك بتعبئة "الجبهة الثقافية"، أو تنضيد العالم وفق تصنيف ثقافى أو آخر. وتدفع الأحداث الإنسانية الكبرى بالمجتمعات البشرية إلى تعميق التأمل فى "الذات" و "الآخر"، إما بالمحافظة أو بالتواصل والتفاعل. لكن الأحداث الكبرى القريبة فى العالم، والتى تدفعه إلى أشكال من الاندماج أو التوافق أو الصراع، هى نفسها التى شهدت أشكالاً من "الانتظام" فى هيئات جماعية، مثل الأمم المتحدة وتفرعاتها، أو التنظيمات الإقليمية، التى يعترف منطقها ضمناً بتنوع ظاهر له، ذلك التنوع الذى يتيح ساحات للتعبير، كما يتيح فرصة لكشف آليات الهيمنة.

وتعد ساحة "السياسات الثقافية" وعناصرها مجالات للكشف والتفاعل فى أن واحد. ذلك أنها - بطبيعتها - مجال للصراع بين الكليات والخصوصيات لدى المجتمعات والدول والتنظيمات والحركات الاجتماعية. وهى ترتبط بالوعى كما

(*) مدير مركز البحوث العربية بالقاهرة.

ترتبط بالتخطيط، وبالسيولة الثقافية أو المقاومة، وبالمشترك، والتفاعل، أو ثنائية الهيمنة والاستسلام.

وتشارك المجتمعات العربية على طول الوطن العربي وعرضه في كل هذه الظواهر كلياً وفرعياً، إيجاباً وسلباً، بل يلعب "الثقافي" فيها دوراً أكبر منه في "مناطق ثقافية" أخرى كثيرة، نتيجة قدرته التاريخية على تغطية الاقتصادى والسياسى. ولذلك فإن مراقبة السياسات الثقافية المعلنة أو الضمنية، وتحليل المكتوب أو المسكوت عنه، يعد عملاً رئيسياً؛ لأننا من خلاله نستطيع أن نتفهم كيف تمضى هذه المجتمعات حالياً أو مستقبلاً على الساحة العالمية التى تحكمها آليات جديدة كثيرة على الساحة العربية. ولنحاول هذا التحليل فى هذا الصدد بتناول مكثف للنقاط التالية:

١. المرجعيات الدولية.
٢. الثقافة العربية والسياسات الثقافية.
٣. منطلقات السياسة الثقافية فى الخطة العربية الشاملة للثقافة.
٤. المنطلقات فى التطبيق العربى المشترك.
٥. السياسة الثقافية فى جدلية: الثقافة — الدولة — المجتمع.
٦. قراءة حول السياسة الثقافية بمصر — نموذجاً.
٧. قضايا متصلة.

أولاً: المرجعيات :

"الدولى" و "القومى"

لكل مجتمع فكرته عن ذاته وعن الآخر، كما أن له فكرته الخاصة وتأثيره بفكرة الآخرين عنه. وقد يتفاعل ذلك فى تشابكات عالمية — هى فضاءات النفوذ الممتد — يفرض خلالها أحد المجتمعات أفكاره على الآخرين أو يتحاور معها. وقد عرفنا ذلك فى أزمنة طويلة سابقة عبر آليات الثقافة، وفى زمن أحدث عبر آليات وسائل الاتصال أو "الميديا". وفى هذه الأجواء تتطلق مفاهيم حول "تنظيم العمل

الثقافى "محلياً أو إقليمياً أو دولياً. ولن نذهب بعيداً فى التاريخ لتقليب أوراق قديمة عن الانتشار الثقافى أو آليات الهيمنة فى عصر العولمات السابقة أو الاستعمار، ولكن دعونا نتأمل "اكتشاف" "الثقافى" فى العلاقات المحلية والدولية بعد حدث كبير مثل الحرب العالمية الثانية. لقد تكشفت على نطاق واسع وقتئذ أبعاد جديدة لثقافات "وطنية" كانت تبدو محدودة النفوذ ثم إذا بها ذات خطر كبير بالنسبة للثقافات "الأخرى". فها هى ذى إيديولوجيا النازية، التى كانت غطاء لحرب ضروس، وها هى ذى إيديولوجيا "العالم الحر"، تدخل حرباً عالمية وصفت بالباردة أمام إيديولوجيا صاعدة باسم الاشتراكية؛ وها هى ذى إيديولوجيا "الاستعمار" تولد إيديولوجيا التحرر الوطنى. وفى إطار الصراعات الخفية أو المكشوفة حول من تكون له الغلبة ويمسك بزمام الأمور خوفاً من تكرار اندفاعات بحجم ما تم فى حربين عالميتين، نشأت فكرة "المواثيق الدولية"، لتفرض فى لفائفها مضموناً للتسيق "السياسات المحلية" وفق اتفاقات "فوق محلية". كانت استحقاقات ما بعد الحرب، ومحاولة تعويض الملايين التى راحت ضحية لها، تمثل بكل تأكيد اعتبارات موضوعية للتفكير فيما سمي "بإعلانات الحقوق"؛ وها هو ذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يقر "أن لكل إنسان الحق بكل حريته فى المشاركة فى الحياة الثقافية لمجتمعه"، وليصدر بعد ذلك ببضع سنوات الإعلان العالمى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"، لكى ينظم مع العهد الذى صدر عنه جملة "الاستحقاقات والواجبات" الثقافية فى كل مجتمع، على نحو ما هو معروف ولا داعى لتكراره هنا. ولا بد أن يرتبط بكل ذلك معنى تأسيس "المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة" عقب إقامة التنظيم الدولى للأمم المتحدة مباشرة.

ويهمنى من كل ذلك أن "المسألة الثقافية" أصبحت قضية على المستوى العالمى وتنظيماته، منطلقة من مسلمة تعكس مفهوماً خاصاً للثقافة حين ترى "أن الحرب أو السلام فكرة تتولد فى العقول أولاً. ويبدو لى الآن أن هذا القلق "العالمى" المبكر هو الذى جعل وعى السياسات الثقافية" له معنى من قبل القوى المسيطرة التى لا تسلم ليبراليتها أصلاً بفكرة "التخطيط" التى ترتبط تلقائياً بمعنى "السياسات"،

كما أنها لابد أن تثير قلقها أيضاً مخاطر "تخطيط السياسات" كما عانتها من معسكر النازية من جهة، وكما قد تعانيها من معسكر الاشتراكية من جهة أخرى.

من هنا كان الاهتمام — على نحو ما نقرأ في كثير من وثائق العمل الثقافي الدولي — بمسألة "القيم العالمية"، التي تضخمت دائماً لتعنى "قيم العالم الحر" وحده، أى عالم الغرب، أو قل: الرأسمالية العالمية بعد الحرب الثانية، حيث باتت الثقافة أحد أجهزة "مقاومة الأعداء الجدد" من معسكر الاشتراكية أو التحرر الوطني.

لم يتطلب "تسويق القيم" فى بداية الأمر أجهزة ثقافية بقدر ما أطلق العنان لأجهزة الإعلام المؤدلج، الذى كان نجاحه — بكل تأكيد — أكبر فى نصف الكرة الغربى وليس الشرقى كما يشاع، بدليل نتائج الصراع الذى شهدناه مع معسكر الاشتراكية أو التحرر الوطنى. والمؤكد أن الأمر يحتاج إلى دراسة موسعة لوثائق اليونسكو وتطورها، التى تعكس الثقل الأكبر للأطراف الليبرالية فى أكثر من مرحلة. ولكن ضيق المجال لا يسمح إلا بالإشارة مؤقتاً إلى أن السياسات "الثقافية" احتلت أولويتها تدريجاً فى هذا التنظيم، إلى جانب تلك التى احتلتها مسائل الإعلام والتربية والتقنية، لأسباب لا تخفى.

لم يمض عام ١٩٧٠ حتى كان قد انعقد مؤتمر اليونسكو حول "الجوانب المؤسسية والإدارية والمالية للسياسة الثقافية". ذلك أن الحق فى الثقافة، الذى أكدته العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قبل ذلك بعدة سنوات (١٩٦٦)، كان يعنى — كما أكدت وثائق هذا المؤتمر — "واجبات الدولة لتوفير هذا الحق وتوفير الإمكانات لتحقيق المشاركة فى الحياة الثقافية". وسوف نلاحظ فى هذه الفترة صعود أدوار الدول الأفريقية "المستقلة حديثاً"، ونشاطها المتصل بسياسات ثقافية تتعلق بالهوية واللغات الوطنية، وبالتعاون الدولى "فى مجالات الثقافة والتقنية". وقد يلفت نظرنا النشاط المماثل على المستوى العربى، وتأسيس المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى الفترة نفسها. قد يكون هذا النشاط هنا وهناك هو الذى دفع إلى الصدارة بحديث "الذاتية الثقافية"، وتخطيطاتها أيضاً، وتنشيط العمل على المستوى الإقليمى لأجهزة الثقافة من وزارات وتجمعات، فيما

انطلق فى إطار اليونسكو باسم المؤتمرات الثقافية الإقليمية لعقد كامل، حتى تم عقد "المؤتمر العالمى للسياسات الثقافية" بمكسيكو فى أغسطس ١٩٨٢.

ولا نستطيع أن نتجاهل الأهمية والدلالة فى المقارنة الضرورية بين وقائع مؤتمر مكسيكو فى عام ١٩٨٢ ومؤتمر ستوكهولم فى إبريل ١٩٩٨. ذلك أن إعلان مكسيكو يعد وثيقة عصر- يقترب من النهاية - عن السياسات الثقافية الوطنية، فى حين تشكل وثائق ستوكهولم عن السياسات الثقافية والتنمية، وعن سلطة الثقافة Power of culture ، خصوصاً عقب صدور تقرير اللجنة الثقافية لليونسكو عن "التنوع الخلاق" creative diversity فى ١٩٩٥ - تشكل ما يشير إلى بداية استقرار عصر العولمة فى الثقافة كما هو مستقر فى الاقتصاد وتوجهات التنمية... إلخ.

إن القراءة العربية للسياسات الثقافية لا تستطيع أن تتجاهل هذا التفاعل على المستوى الدولى فى التاريخين؛ لأن الحديثين يتلامسان مع الواقع العربى فى أكثر من قضية من جهة، ولأن الوثائق والتوجهات العربية الرسمية نفسها قد تأثرت بهما كثيراً من جهة أخرى، سواء فى الخطط الثقافية الشاملة، أو الخطاب الثقافى القطرى.

* ولنقرأ مثلاً الخطاب الثقافى الصادر عن المكسيك فى سنة ١٩٨٢ ومن

حوله:

لقد سبقت اجتماعات المكسيك خمسة مؤتمرات إقليمية تحضيرية فى القارات المختلفة، ومن بينها المنطقة العربية، رغبة فى تأكيد حق التعبير "الذاتى" عن هذه الأقاليم، تمهيداً لمؤتمرها "العالمى". لذلك تم إلى حد كبير تجاهل مقولة اليونسكو الراسخة من قبل عن "الحضارة العالمية"، لتطرح مقولات "الهوية الثقافية"، و"الأصالة والمعاصرة"، و"الاستعمار الثقافى"، و"حقوق الشعوب فى الثقافة"... إلخ.

وفى هذا المؤتمر نفسه انطلقت من أوروبا وعلى لسان وزير الثقافة الفرنسى جاك لانج، بل ووزيرة الثقافة اليونانية كذلك، مقولة "الإمبريالية الثقافية"، وإشكالية "الاستهلاك الثقافى المرتبط بالنمو الاقتصادى المتزايد على الضفة الغربية للأطلنطى". وهذه هى الفترة نفسها التى كانت البيانات العربية تتحدث فيها عن

"الغزو الثقافي" بمناسبة أعمال التطبيع مع العدو الصهيونى، بل نجح العرب فى ذلك الوقت فى دفع توصيات مثل "إن خضوع بعض الشعوب للسيطرة والاعتداءات الاستعمارية والإمبريالية والصهيونية يؤدي إلى طمس ومحو الثقافات الوطنية"، مع إشارة إلى "الاستيطان الصهيونى، وممارسة التمييز العنصرى". وإلى جانب هذه النعمة دفع الأفارقة ومعظم ممثلى العالم الثالث فى ذلك الوقت مشكلة التدفق الإعلامى الدولى ومشروطياته، ليتحفظ "الثقافى" هنا تحفظاً قوياً على "الإعلامى". ويبرز مطلب "الاستثناء الثقافى"، حيث يختلف مصدر كل منهما وطنياً وعالمياً. وهنا تتقدم بعض شعوب العالم الثالث، خصوصاً فى أفريقيا، بمفهوم للأصالة والمعاصرة "يجعل اغتراب المثقفين مكشوفاً أمام حياة الثقافة الشعبية أو ثقافة الأمة التى جرى "تجنيبها". ولكل ذلك تصدر فى ذلك الحين رسالة وزير الخارجية الأمريكى إلى "مختار مبو"، المدير العام لليونسكو، فى ديسمبر ١٩٨٣، مشيرة صراحة إلى "قلق الحكومة الأمريكية من بعض الاتجاهات السياسية والجوانب الإيديولوجية فى المنظمة ... وخدمتها للمقاصد السياسية لبعض الدول الأعضاء".

ولينتهى الحوار بانسحاب الولايات المتحدة من اليونسكو وقتئذ (موقف قديم يماثله ما حدث فى ديربان فى جنوب إفريقيا عام ٢٠٠١)، فى حين كان وزير الثقافة الفرنسى يعلن فى مكسيكو أن الإبداع الثقافى والفنى هو اليوم ضحية السيطرة المالية المتعددة الجنسية، التى يجب أن ننظم صفوفنا ضدها! أى أننا أمام "وعى متنوع بالعالم" ومن ثم بالعالمية، حتى على مستوى "العالم الغالب"، فتسللت خلال ذلك مفاهيم الخصوصية والذاتية بدرجة أو بأخرى، على نحو يؤثر على الجدل الفكرى على مدى عقدين على الأقل.

* فى قراءة أخرى لوثائق باريس ١٩٩٥ وستوكهولم ١٩٩٨ نجد لغة جديدة مختلفة إلى حد كبير عن خطاب مكسيكو. فنحن هنا أمام قضايا "العولمة" مباشرة.

هنا تسود المفاهيم الكلية للثقافة فى إطار العالمية والقيم الإنسانية من جهة، وتراجع نعمة الخصوصية، أو تبقى فى موقف دفاعى واضح، وذلك خلال "عقد عالمى للتنمية الثقافية"، يبدأ فى عام ١٩٨٨، يعد خلاله تقرير اللجنة الدولية للثقافة

والتنمية التى تأسست فى ١٩٩١، وأصدرت تقريرها الموحد عن "التنوع الخلاق" ١٩٩٦/٩٥، فيؤسس ذلك لمؤتمر ستوكهولم عن السياسات الثقافية ١٩٩٨، ومن ثم تختفى الأدوار الإقليمية والتنوع العالمى الفعلى على المستوى الكلى، خلافا للنحو الذى ظهر فى مؤتمر مكسيكو فى ١٩٨٢. ولست هنا بسبيل عرض لهذه الوثائق، فهى شائعة بقدر كاف، لكن وثيقة "التنوع" التى كانت محورا للتفكير بين ١٩٩٨/٩٦ هى التى حكمت أعمال مؤتمر السياسات الثقافية فى عام ١٩٩٨. لذلك ينبغى لنا هنا قراءة بعض جوانبها المهمة، التى نلاحظ تأثيراتها المؤكدة على الصياغات الإقليمية والقطرية، خصوصا أن تعدد الخبرات فيها قد جعلها مجالا لـ "صراع الرؤى" بين العالمى والقطرى بشكل ملحوظ.

*تبنى وثائق هذه الفترة مفهوما أشمل للثقافة، وتفرد جزءا أكبر عن السياسات الثقافية، مثلما ظهر فى تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية. وينطلق المفهوم من شمول الثقافة لحياة الشعب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية..، وأنها ليست مجرد الفنون والآداب والتراث الفنى. وكان ذلك جانبا إيجابيا لا يمكن إنكاره، لكنها من جهة أخرى تتعامل مع مفهوم التنمية والتنمية الثقافية بالمعنى السائد فى وثائق الأجندة الحديثة للمؤسسات الدولية، خصوصا المالية منها، أى المشروطة بالاعتماد على الخصخصة والتفكيك، ودعم مفردات المصالح الخاصة للاقتصاد العالمى واقتصاديات مملكة الإعلام بوجه خاص، وليس الاقتصاديات أو الثقافات الوطنية. من هنا تشارك لغة الخطاب الثقافى فى هذه الوثائق لغة المؤسسات الدولية فى مخاوفها من دور الدولة "الذى يذكر بالشمولية (حتى فى فرنسا وغرب أوروبا)، ناهيك عن الشمولية النازية والشيوعية.

ومع الانتباه إلى مشكلات العولمة فى أكثر من موقع فى تقرير ستوكهولم مثلا منه، تتضح رؤية هذا التقرير لفرص تحقيق مزيد من التفاعل داخل مختلف الثقافات، مع اعترافه فى الوقت نفسه بأن ذلك "قد يحد من فرص إغناء التنوع الخلاق"، بل ويذهب إلى "احتمال أن يؤدي الدفاع عن الثقافة الإقليمية فى مواجهة

العولمة إلى تحويلها إلى مجرد بقايا relicts تاريخية تحرم نفسها من ديناميات التنمية".

ويذهب التردد بين المفاهيم في هذه الوثائق إلى حد كشفها للمخاوف من تحويل بعض الصناعات الثقافية، وعلى وجه الخصوص في مجال "الميديا"، إلى مصدر تجارى للتنمية في بعض دول العالم (الصناعة الثانية المدرة للدخل القومى فى أمريكا على حد تعبيره)، وضرورة دراسة الاقتصاد السياسى للحياة الثقافية إزاء تصاعد مشكلة قلة الطلب الاجتماعى على المنتج الثقافى فى كثير من البلدان المتأثرة بالسياسات الاقتصادية الجديدة، بل مع ضرورة التنبه إلى الالتزام السياسى عند من يتولون مسئولية التخطيط الثقافى ... إلخ.

عقب ذلك لا تستطيع هذه الوثائق إلا التسليم بلغة العصر من عدة جوانب تتردد بين فصولها أو لجانها.

ويلفت النظر فى موضوعنا للتأسيس لسياسة ثقافية معنية:

أ. تبنى أجندة المفهوم التنموى عن التنوع فى إطار العولمة، مع مفهوم للتنوع يكثف الانتباه على الاعتبار العالمية الراجعة للعرقية والتعددية الثقافية والاجتماعية ... إلخ.

ب. ربط مفاهيم التنمية الحديثة والمفاهيم "التنموية" عموماً مع مفهوم شامل للثقافة فى نفس الوقت. وهذا ما سيخضع الثانية للأولى بالضرورة، وفق الظروف العالمية للاقتصاد وتنظيماته الدولية المفروضة على المجتمعات.

ج. التحفظ على دور الدولة ومسئوليتها بحجة التحفظ على "الشمولية"، واعتباراً لدور التنوع والتعددية. وإذا كان هذا ينبه إلى نقطة جديدة فى السياسات بعامة، والثقافية بخاصة، حول أهمية دور "المجتمع المدنى" فى صياغة سياسة أوسع من أجل الجماهير، فإنه يتأرجح بين "سلطة الدولة" وسلطة الثقافة، كمصدر للتردد بين التمرکز والتخصيص الذى يبدو أن الاتجاه يميل إلى جعله شاملاً عالم الثقافة.

د. وبإفساحه مكاناً ملحوظاً لدور القطاع الخاص فى الثقافة، يربطه بالمجتمع المدنى بشكل إيجابى، ولا يتحفظ فى مواقع كثيرة على ارتباط ذلك بنمو دور الشركات الكبرى متعددة الجنسيات وتحويلها لوسائل الاتصال إلى "سوق" تتحول فيها الثقافة إلى وسائل ترفيه مربحة كما ينبه فى بعض المواقع.

وإذا كان ثمة فائدة من هذه القراءة فدعونا نستخلص منها المفيد فى التمهيد لقراءة "المسألة الثقافية" فى الواقع العربى إزاء التحفظات التقليدية على آليات العولمة السائدة. ولعل التساؤلات هنا تكون أبلغ فى التعبير عن إمكانيات الإجابة:

- أى ثقافة كلية للأمم فى هذا الإطار؟ ما الدور القطرى والقومى؟ أى دور

للدولة - ما معنى التخطيط الثقافى هنا ودور المؤسسات الثقافية؟

- أى إغناء ذاتى للثقافة أمام انفتاح التنوع والتعددية على العولمة؟ وما

فرص الإبداع؟ وأين بناء القدرات.

- أية محددات للسوق الثقافية أمام اكتساح "الإعلامى" للثقافى، وشمول

قوانين السوق المنظمة عالمياً لفضاءات الثقافة؟

- أية ترتيبات أو تجمعات إقليمية- أو قومية بديلة؟ هل ثمة إحلال ثقافى

على المستوى العالمى؟ (الفرنكفونية؟...)؛ العلاقات الثقافية و"المسؤوليات الثقافية".

ثانياً: الثقافة العربية والسياسات الثقافية:

ترتبط السياسة الثقافية بالضرورة بالمشروع الثقافى لمجتمع من

المجتمعات، ما لم تكن مجرد تخطيطات برامجية محدودة القيمة لهذه الحكومة أو

تلك فى مجال الثقافة والتثقيف.

ولن نذهب بعيداً إلى القول بأن السياسة الثقافية بهذا المعنى للمشروع

الثقافى ستكون جزءاً من المشروع القومى أو الحضارى.

وفى الوطن العربى الحديث طرح "المشروع الثقافى" نفسه مع التحولات

الكبرى التى بدأ يشهدها الوطن منذ القرن التاسع عشر، مع طرح إرهابات التغيير

الكبرى فى النمط العربى الأقدم للدولة العربية الإسلامية ونموذجها مشرقاً

ومغرباً. فالاحتكاك الحديث بالعالم الغربى بعث بالضرورة ردود فعل لها طابعها العربى الخاص، خلافاً لاحتكاك قديم عقب حروب الإفرنج، لم تتح للمنطقة أن تتأمل نفسها بغير ما كانت عليه. أما فى المرحلة الأولى من المشروع الثقافى فقد أخذت تبشر به شخصيات مثل "رفاعة الطهطاوى" و "خير الدين باشا" وغيرهما، وهى التى ارتبطت بتحويلات ثقافية جديدة، اعتمدت "المدرسة المتخصصة والترجمة و"الاستعانة بالخبراء الأجانب" من العناصر المهمة فى سياسة تجديد الأمة.. ولا يذكر أحد أن ذلك قد أسس لسياسات ثقافية لم نهتم بدراسة عناصرها بما هى سياسات قدر استمرار تركيزنا عليها بوصفها خيارات كلية. وهذا ما يوقعنا أحياناً فى التقصير الملحوظ. وأرجو ألا توقعنى الرغبة فى الاختصار فى تجاوز هذه النقطة، أو التوقف عن مسألة التعامل معها فى هذه الورقة المتواضعة.

لن نغرق هنا فى التاريخ إلا بقدر ما يفيد موضوعنا. لنأمل مثلاً إرهابات الثورة الاجتماعية والثقافية التى ارتبطت بالثورة السياسية فى المجتمع العربى عقب ما يسمى بالحرب العالمية الأولى. لقد تبلورت بعض المشروعات السياسية والوطنية فى طريق التغيير والنهوض... إلخ. ومن الطبيعى أن يكون لها مشروعها الثقافى، بل وسياساتها الثقافية كذلك؛ فأين وضع المثقفون والباحثون مشروع طه حسين وجماعته عن الثقافة والتعليم فى تلك الفترة؟ لن أجيب بإعادة ترسانة الحديث عن "التغريب" أو طبيعة العلاقة بالغرب أو الخروج على النص ضمن معالجات خاصة "بالخيارات الكبرى" للمشروع الوطنى فى المنطقة؛ فهذا موقع آخر من الجدل، ولكنى سألفت النظر إلى بعض النقاط حول عمله فى "مستقبل الثقافة فى مصر"، بما قد يفيدنا هنا:

*فالكتاب أولاً مذكرة طلبها رئيس وزراء مصر من مثقف يتوسم فيه خيراً فى مرحلة بناء جديدة، وهذا المثقف — طه حسين — ليس من الأتباع الخالص لتيار رئيس الوزراء — النحاس باشا — لكن هكذا الوطنية وعدم التحيز عندما ما يتعلق الأمر بالخيار الكلى للتقدم والتغيير، وصياغة السياسات.

*والكتاب ليس مجرد حديث عن علاقة مصر بالحضارة اليونانية، ولا مجرد جدل حول العروبة والإسلامية والمتوسطية، وهي هموم كلية شغل بها الكاتب في الواقع، ولكنها كانت مقدمات لمشروعه الفكري، وما ارتأى له من سياسات ضرورية.

*والكتاب يتعلق بأمر حيوى فى تقديرى، لا يختلف فيه نهج طه حسين عن رفاة الطهطاوى، وهو ما يخص قضية التعليم؛ إذ يفرد جزءاً رئيسياً فيه لتصوره لسياسة تعليم تحديثية، تعالج مشكلة التعليم الدينى، وازدواجية السلم التعليمى، والرغبة فى توحيد عقل الأمة على أسس حديثة من وجهة نظره؛ وهذا ما لا نلتفت إليه كثيراً، أو لا ندقق النظر فى آثار تجاهله.

ليس مصادفة أن تكون قضية التعليم هى صلب مشروعات النهوض فى الحركات الإصلاحية بالمغرب، وأن ترتبط مع مشكلة اللغة فى تحريك حركتها الثورية فى الجزائر. وقد حدث شىء من ذلك فى العراق والسودان، فى تطورات معروفة ضمن تاريخ الحركات الوطنية فيهما.

إلى أى حد مضت هذه القضايا فى عصر الاستقلال الوطنى بعد الحرب العالمية الثانية، وإزاء الخيارات الاستقلالية الكبرى نفسها؟ فهذا أمر جدير ببحث آخر؛ لكن دعونا نضع الأسئلة الكبيرة التى تتعلق أيضاً بالسياسات الثقافية — إن جاز هذا الارتباط.

- ما الذى ارتبط بخيار التحديث والحدثة فى مصر مثلاً؟ أهو هيمنة عناصر الإعلام إلى جانب التنقيف؟ أم تطور الدور الوظيفى للفنون؟ أم ضعف الصناعات الثقافية الكبرى؟ أم ضعف البنية الثقافية للتعليم برغم توسع بنيته الاجتماعية؟

- ما الذى ارتبط "بالخطاب الحضارى" العربى فى المشرق؟ أهو أدلجة الثقافة؟ أم المحافظة الدينية تارة والثقافية تارة أخرى؟ أم اغتراب المثقف برغم بريق مهمته؟

- ما الذى ارتبط بعملية "إعادة خلق الغرب" وعقلانيته فى المنطقة المغاربية؟
أهو محاولات توفيق غير موفقة أحياناً، أى احتقان اجتماعى أمام مشروع
تحديث مختنق؟

فى مرحلة التجميع من خلال التفتت، أو بالأحرى مرحلة الشرعية الفيدرالية
فى السبعينيات وبعدها، عقب مرحلة الشرعية الوحشية السابقة، بدت أجهزة
الجامعة العربية والأجهزة الحكومية بعامة هى الغالبة إزاء تعرض مشروع الأمة
لضربات قاصمة فى عقدى السبعينيات والثمانينيات. وارتبك "العمل الثقافى" فى تلك
الفترة أمام الخيارات الكبرى السابقة "للمشروع الحدودى وميثاق الوحدة الثقافية
العربية فى ١٩٦٤. وقد حاولت النظم العربية أن تتخذ ما يمكن إنقاذه؛ وأن تخلق
ساحة يلتئم فيها عقد يكاد ينفرط؛ فنشأت "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم"
فى عام ١٩٧٠ بمدرجات أساسية حول التعليم من جهة، والثقافة من جهة أخرى،
مع تأمل محدود للمشروع الثقافى.

لا شك أن إقامة مثل هذه المنظمة التوحيدية عمل جدير بالتنويه به فى ذاته
عند تأمل جدول أعمال السياسات الثقافية العربية القطرية، ولا بد من البدء
بمناقشة أوضاعها، ومعاونتها فى النهوض الدائم مع أى تفكير فى المشروع الكلى
أو تطبيقاته التى لا نعطيها الكثير من الاهتمام كما لاحظنا من قبل. والمنظمة لم
تكن خلقاً جديداً على أى حال؛ فإننا لن ننسى أن أول معاهدة ثقافية جامعة بعد توقيع
ميثاق الجامعة العربية كانت المعاهدة الثقافية أو الاتفاق الثقافى العربى (مارس
١٩٤٥)، قبل توقيع معاهدة الدفاع المشترك. كذلك كانت اللجنة الثقافية بالجامعة
هى القاعدة الدائمة، وإن كنا لم نعرف لها أثراً كبيراً تذكر إلا عندما عين طه
حسين مديراً لإدارة الثقافة بكل حجمه المعروف فى الستينيات. ولكن معنى ذلك أن
العملية التنظيمية فى مجال السياسات الثقافية لم تتوقف على أية حال على مر العقود
الحديثة. ويكفى أن يصدر عن هذه المنظمة استراتيجية تطوير التربية العربية فى
١٩٧٨، والاستراتيجية العربية لمحو الأمية وتعليم الكبار فى ١٩٧٨، إلى أن تمتد

إلى الخطة الشاملة واستراتيجية العلوم والثقافة في الثمانينيات، وخطة نشر الثقافة العربية والترجمة والإعلام... إلخ.

و لابد أن نأخذ في الحسبان أيضاً أن المؤسسة العربية الثقافية لم يغيب عن بالها ضرورة انتظام جهازها التنفيذي لهذه "الخطط الثقافية"؛ فكان الاجتماع الدوري أو شبه الدوري لوزراء الثقافة العرب منذ اجتماعهم التأسيسي في عمان في ديسمبر ١٩٧٦ لبحث "السياسة الثقافية العربية" وقد عقدوا بعد ذلك اثنتي عشرة دورة كانت آخرها في الرياض في عام ٢٠٠٠. وهنا لابد من إبراز عنصرين:

١. لابد للباحث أن يتأمل في تمعن جدول أعمال هذه الاجتماعات لوزراء الثقافة العرب، خصوصاً بعد وضع الخطة الشاملة للثقافة العربية في عام ١٩٨٦، وتجديدها في التسعينيات، بل يتطلب الأمر رصد قرارات هذه المؤسسة العاملة في مجال الثقافة العربية كافة لتبين معالم "المشروع الكلي" عندهم إزاء القطري في العمل العربي الثقافي، وطبيعة الزاوية التي تتقدم أو تتأخر في المشروع الثقافي العربي نفسه، إن كان ذلك ما يزال مطروحاً. وسوف يلاحظ الباحث لأول وهلة سيطرة الجزئي على الكلي، وعدم معالجة أشكال التكامل بين القومي والقطري بتفصيل مناسب، اكتفاء "بالمشروع المشترك" الذي لا يجد في الغالب تمويلاً.

٢. بالمثل لا بد من النظر لدور التجمعات الثقافية خارج إطار العمل الحكومي. وقد قدر للعمل الأهلي وحركة المجتمع المدني أن تشهد في مجملها فاعلية ملحوظة في العقدين الأخيرين؛ فإلى أي حد نال العمل الثقافي العربي من هذا التطور نصيباً يذكر؟ هل أسهمت اتحادات الكتاب مثلاً في صياغة العمل الثقافي أو وضع السياسات الثقافية؟ هل انتظمت جهود مراكز البحوث والجمعيات المتخصصة في أعمال التحضير للخطط الثقافية أو اجتماعات السياسات الثقافية؟ هل أسهمت برامج الأحزاب السياسية أو تحالفاتها في إثارة القضية الثقافية، أو وضع تخطيط مختلف لها؟ أمل أن يتاح لهذه

الورقة التعريج على هذا البعد بشكل أو بآخر، بعد استعراض بعض جوانب المشروع الكلى فى هذا الصدد.

ثالثاً: منطلقات السياسات الثقافية فى الخطة الشاملة :

ما دام الحديث يتواصل عن السياسات الثقافية العربية فى إطارها العربى أو القومى فلا بد أن تكون المرجعيات القومية العامة هى مصدر الحديث أولاً؛ ومن هنا تأتى عنايتنا بالمصدر الأساسى، ألا وهو "الخطة الشاملة للثقافة العربية"، التى صدر تقريرها فى عام ١٩٨٥، وحرصت قيادات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم على مراجعتها وإعادة إصدارها فى طبعة ثانية فى عام ١٩٩٦، رغبة فى متابعة الأحداث الثقافية والعالمية. وفى هذه الخطة التزام "بأن الخطة الثقافية المطلوبة ليست مجرد تجميع للسياسات الثقافية، ولكنها عملية تركيبية مبدعة، تتجاوز التجميع إلى قيام تركيب فكرى جديد مستقبلى. وليست الخطة إلى جانب هذا مجرد أفكار عامة، وإنما يراد لها أن تكون الإطار المرجعى والدستور القومى للسياسات الثقافية العربية ضمن تنوعاتها الإقليمية، وأن تكون إطار عمل كلى شامل، بوصف البلاد العربية وحدة ثقافية وكياناً حضارياً متميزاً (ص ٤٢).

ويضع هذا التحديد منهجاً معقولاً لدراسة المنطلقات العامة القومية هذه، كما يضع أسساً للمقارنة، وحتى المحاسبة — لو شئنا — لعلاقة الخطط الفرعية للبلدان المختلفة قياساً على هذه المنطلقات الكلية.

والخطة المذكورة لا تهتم بتعبير "المنطلقات"، وإنما توردته فى باب أول بعنوان "الخطة وميادين عملها"، ليصبح الباب الثانى عن "المقترحات ومشروعات العمل"؛ أى أننا — بتعبير آخر — أمام باب للمنطلقات وآخر للسياسات. وتتبنى الخطة عموماً مفهوماً شاملاً للثقافة يبعدها الروحى والمادى، وتفرق بين المفهوم الأنثروبولوجى، مع ميل للبعد الثانى الأشمل. وهى لم تعكسه على مخططاتها فى المعالجة الفعلية، ولكنه ينعكس على أى حال فى فقراتها عن علاقات الثقافة بالتنمية والحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ وهذا بعد مهم فى مفاهيم التنمية الحديثة،

وصياغات السياسات الثقافية فى إطار متطلباتها الفعلية من قطاعات المجتمع المختلفة.

فى الخطة أيضاً وعى ملحوظ بالبعد العالمى للثقافة، السائد مؤخراً، مع الحديث عن العولمة من حيث آثارها ومتطلباتها. وقد فرض عليها ذلك وعياً بعلاقة الثقافة بالإعلام والاتصال والتعاون والحوار الثقافى على مستوى عالمى. أضف إلى هذا فى نفس الوقت الحديث عن الأمن الثقافى بل الغزو الثقافى كذلك. وفى كل ذلك يبدو أثر الحوار الواسع والضرورى الذى جرى بين مئات المثقفين الذين احتشدوا لهذه الخطة فى ٢٩ ندوة وسبعة اجتماعات للجنة نفسها؛ الأمر الذى يتسق مع أى تفكير جاد فى صياغة "سياسة ثقافية" حقيقية، سواء كانت على المستوى القومى، لوضع مثل هذه الخطة، أو على المستوى القطرى الذى لم نلحظ بمتابعته المحدودة مثل هذا الجهد.

من كل ذلك تبدأ مشكلتنا مع هذا المخطط العام للسياسات الثقافية على المستوى القومى. فآية منطلقات عامة فى الخطة تضعها لتحكم الخطط القطرية أو ترشدتها؟ وأى تصور عام للمنطلقات يمكن تطبيقه على المفاهيم والعناصر التى تتحدث عنها الخطة بعد ذلك بما تكشفه من تناقض وعدم اتساق واضح؟

١. تضع الخطة "الهوية الثقافية" بوصفها جزءاً عضوياً من فكرة الثقافة.. "لأنها التعبير عما يظل ذاتياً" .. "ولأن الإبداع فى أساسه شىء مباين للنمطية". لكن "من الحق أيضاً أن الثقافة دائماً عالمية من حيث الوظيفة؛ لأنها تتوجه بها إلى كل إنسان"؛ "فهى تتطوى إذن على ظاهرتين قد تبدوان متناقضتين: الخصوصية القومية من حيث الإنتاج، والعمومية الإنسانية من حيث الوظيفة" (ص ١٢). وأنا لم أفهم حقاً من هذا التقديم إلا تسليماً مبكراً بمفاهيم العولمة السائدة ودورها "الوظيفي" تجاه المشروعات القومية.

٢. وبرغم ذلك تقدم الخطة كائناً عضوياً هو المجتمع العربى بلا شك، إذ تقول (ص ٢٢). "ليست الهوية الثقافية مركباً جامداً من الخصائص والقيم والتقاليد،.. لكنها مجموعة من المشاعر والأفعال ومن السمات التاريخية..

معطيات السلوك الحية تعنى بالحوار وبالتطور. وهى تتجدد وتعيد خلق ذاتها... إنها السعى الدائم إلى مشروع ثقافى جديد يكفل خلق المستقبل من أضلاع الماضى".

٣. وبعد هذا التقديم المباشر، الملتزم بتصوير دينامى تطورى للمجتمع العربى الحى، يبدأ النص فى الدوران حول البعد الإسلامى التاريخى وحده لهذا المجتمع العربى؛ "فقد قامت جذور هذه الثقافة العربية على الإسلام فى المنطقة العربية".. وإن كانت تعرض تفاعلات مختلفة لهذه الثقافة؛ فإن هذه التفاعلات برغم ما أصابها خلال القرون الخمسة الأخيرة ما يزال دورها حيا قائما لدى الأمة العربية، ومن ورائها جميع الشعوب الإسلامية فى آسيا وأفريقيا على وجه الخصوص .. "التفاعل" والتطورية هنا إذن تفاعل دينى يبدو "لا تاريخيا" فى الأساس. (ص ٢٣)، وهذا ما يكاد يسيطر على مجمل "تصورات" الخطة.

٤. وتراث المجتمع العربى — فى الخطة — هو دائما التراث الإسلامى وحده، وإن كان بمكونات متنوعة؛ والزمن فيها هو الزمن الإسلامى أساسا؛ "فهى" تراث عريض بقدر ما هى حاضر ثقافى عريض؛ وهى تضم فى ثناياها ألوانا من الثقافات المحلية ... "تعيش فيها ومعها وضمن ملكها الواحد منذ العصور الإسلامية الأولى...". ولقد أسهم الكثير من هذه الثقافات فى تكوين الثقافة الإسلامية، عندما احتضنت هى كذلك عطاء تلك الثقافات بطبيعة الساحة الإسلامية فيها.. وعدته جزءا منها، ومن كيانها الأصيل، ومن تجاربها الثقافية "المتنوعة" (ص ٢٤).

٥. وهى تعرض لعناصر الأسس الفكرية للطفرة الحضارية النوعية التى تحتاجها هذه الأمة، وتطرح لذلك سبعة مبادئ حداثية جدية بالتقدير هى: "الاستقلالية، والتحرر، والوحدة القومية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الذاتية، والأصالة، والحضور القومى"، وذلك "كعناصر مترابطة فى مشروع قومى حضارى كبير"، ثم تسارع عند البحث عن ظروف التخلّف

فى إنجاز هذه المبادئ النبيلة، وترى الخطة انطلاقاً من منطقها المكبل بالتوجه الدينى وحده إلى تفسير ثقافتى ضيق فى تقديرى؛ ليس بالرجوع إلى ظروف الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية بل السياسية للأمة التى تحكم تفاعلها الثقافى العصرى بشكل صارخ - ترى الخطة "أن إغلاق باب الاجتهاد فى العصور المملوكية والعثمانية، وانتشار الفكر الغيبى، وانغلاق المجتمع العربى الإسلامى عن العالم ثقافياً وفكرياً واجتماعياً، من أسباب سيادة التقليد فى هذا المجتمع". ولا أريد أن أطيل فى نقل نص (ص ٢٦)، الذى يقترب بشكل آخر من إدراك المشكلة فى هذا التراث الثقافى نفسه ببعده الاجتماعى على نحو يربك أى قارئ للخطة.

٦. وتمنح الخطة مكانة مهمة "الجغرافية المكان" بتصوير الاستلاب الدائم فى العلاقة مع الخارج، بحيث يبدو تكاؤ المكان والزمان معاً على هذا المجتمع العربى الإسلامى، الذى لم تحمه إلا "جذوره الثقافية العربية، وقوتها الروحية واللغوية والفكرية، التى استعصت على الهزيمة ... نتيجة مقاومة الثقافة العربية الإسلامية ... إلخ.

٧. وحين تعود الخطة إلى بلورة طبيعتها الثقافية، تطرح فى فقرتين متناقضتين فى باب الهوية الثقافية، رؤيتين تربكان البعد النظرى أو المبدئى كله فى هذه الخطة؛ وأظنه أربك المخططين بعد ذلك للسياسة الثقافية فى هذا المجتمع العربى أو ذاك.

ونكتفى هنا بإشارة مختصرة إلى فقرات عن الثقافة العربية والقيم الإسلامية (ص ٢٨ وما بعدها) تحدد أولها مميزات "الثقافة العربية" بوصفها منظومة من القيم الروحية والفكرية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية والسياسية، تشكل فى مجموعها الهيكل الأساسى للهوية الثقافية العربية...". ثم تنتقل الفقرة التالية مباشرة لتعلن تحدها وتضييق عالمها بأن "منظومة القيم العربية الإسلامية مجموعة متكاملة من المبادئ، تشكل فى جملتها مذهباً خاصاً فى الحياة هو الذى منح الهوية الثقافية العربية ملامحها المميزة....".

ويتبع ذلك تثبيت مرجعيات المبادئ الإنسانية بمرجعية القرآن الكريم وحده، مع تجاوز التاريخ والجغرافيا والعالم الخارجى على السواء، وهى العناصر التى سبق أن ذكرت أن المشروع أكبر تأثيراتها. ومن يريد المزيد من صور تكبيل المخطط لنفسه فى هذا الإطار فسوف يرى ذلك فى الحديث عن دعائم الخطّة (ص ٤٧) من الإيمان بالقيم الروحية والفكرية التى أتى بها الإسلام...، وأن التراث الحضارى الإسلامى هو الركن الأساسى فى تكوين الثقافة العربية، والنبع الأصيل فيها، عقيدة وقيماً وتشريعاً".

إننى أنبه هنا فحسب إلى أننى لا أجادل فى حق أى مجموعة أو جماعة فى هذه الأمة أن تختار المرجعية التى تراها، ولا فى مناسبة هذه المرجعية أو تلك من المرجعيات؛ فالمجتمعات تختار مرجعياتها وفق مصالحها فى النهاية، لكنى أشير هنا إلى أننا أمام وثيقة عامة لمنظمة عامة، تعبر عن المكون العربى الحديث أساساً وليس عن قوة حضور حكومى خاص على المستوى العربى. ومن ثم أصبح هناك إشكالية منهجية أمام واضعى السياسات الثقافية العربية، وهى عدم قدرتهم فى النهاية على إحداث تناسق حقيقى بين العام والخاص، أو بين القومى الذى ننشده والقطرى الذى نشهده، أو بين النظرى والعملى فى أحوال كثيرة؛ وهذا ما انعكسه فى الواقع عناصر السياسات الثقافية التى تعامل معها وزراء الثقافة أنفسهم على مدى اثنى عشر اجتماعاً بين ١٩٧٦ و ٢٠٠٠! ولا أريد أن أزعم القارئ بأن أخطر ما واجهه هؤلاء الوزراء هو الفارق ما بين الثقافة الحديثة القائمة فى مجتمعاتهم، من آداب وفنون وقيم وسلوك، وبين هذا التصور "المثالى" للثقافة فى الخطّة، الذى يصعب وضعه - فى صورة كلية - أمام مجتمعات وحكومات، وإنما قد نتصوره برنامجاً لحركة اجتماعية متميزة أو أخرى.

رابعاً : المنطلقات فى التطبيق العربى المشترك:

وفق المفهوم العربى السائد عن " السياسات " بما هى مفهوم "دولتى" أساساً وليس نتاج شراكه قطاعات المجتمع المختلفة، فإن مصطلح "السياسات الثقافية" قد وجد طريقه بارتياح فى الوثائق العربية لاجتماعات "وزراء الثقافة العرب" عندما طرح - بطبيعة الحال - على التنظيم العربى قادماً من التنظيم الأم "اليونسكو" منذ برز هذا التنظيم بالبندقية فى عام ١٩٧٠؛ فمنذ الدورة الأولى "لمؤتمر الوزراء المسئولين عن الشؤون الثقافية" فى عمان ١٩٧٦، ارتفع شعار "السياسات الثقافية"، وراحت اجتماعاتهم بعد ذلك تطبق عناصر هذه السياسة ومفرداتها، وارتقت فى بعضها الآخر إلى "استراتيجية الثقافة العربية" (١٩٧٩)، ومنها إلى الخطة الشاملة للثقافة العربية ١٩٨٥، ١٩٩٧ ثم "الثقافة والتنمية" ١٩٩٨. وليس وارداً هنا أن أستعرض أعمال هذه المؤتمرات، لأنها جديرة وحدها بدراسة تصنيفية تحليلية متكاملة، يدرس من خلالها تطور الخطاب الثقافى العربى ودوائر اهتمامه؛ وهو ما كاد يفعله بعض الباحثين حقاً فى ذكرى مرور ربع قرن على قيام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (نور الهدى باديس، صدقى خطاب ١٩٩٥).

وترجع أهمية الدراسة بهذا الأسلوب إلى اكتشاف جذر العام والخاص من جهة، بل جذور الانفصال النسبى بين الكلى والجزئى، أو النظر والممارسة، فى الذهنية العربية الحاكمة من جهة أخرى، لينتقل الباحث إلى الإمساك بعناصر الشواغل الثقافية المباشرة فى الواقع من جهة ثالثة.

ومن الطبيعى أن تعالج الدورات الاثنتا عشرة لمؤتمر الوزراء المسئولين عن الشؤون الثقافية عناصر "السياسات الثقافية" كافة، بل إن بعض الباحثين الذين رصدوا أعمال هذه المؤتمرات رأوا أنه لم يحدث تطوير لمفردات المؤتمر الأول الذى عقد فى عمان فى ١٩٧٦، التى تكررت على مدى المؤتمرات التالية، حيث حدد المؤتمر معالم "السياسة الثقافية العربية"، ورسم أبعادها، حين أعلن عن تصميم الأمة العربية على القضاء على جميع آثار الاستلاب الثقافى، والغزو الفكرى

الظاهر والمستتر، اللذين تعرضت لهما فى الماضى عن طريق الغزوات الاستعمارية، ودفع الصور الجديدة من الاستعمار، وبخاصة الاستعمار الاستيطاني الصهيونى، وضرورة وضع سياسة ثقافية عربية موحدة، تكون سبيلاً للتنمية الثقافية، وضرورة تحقيق التكامل والتنسيق بين عمل أجهزة الثقافة وأجهزة التعليم وأجهزة الإعلام - لضمان مزيد من معالجة العمل الثقافى، وتوسيع نطاق الخدمات الثقافية للمواطنين، إسهاماً فى تكوين المواطن العربى تكويناً سليماً معاصراً، نابعاً من أصول عروبتة وقيمته الدينية"، وكذلك تأكيد النظر إلى الثقافة بوصفها حقاً لجميع المواطنين"، ووجوب العمل على تعميم استعمال اللغة العربية لغة للتعليم فى جميع مراحلها، وبجميع أنواعه، وفى البحث العلمى ووسائل الإعلام والثقافة".

وقد وصف المؤتمر أهدافه السياسية الثقافية فى الوطن العربى بأنها ترسيخ للمفهوم الصحيح للثقافة من حيث هى ثقافة قومية وإنسانية معاً، تجمع التراث والمعاصرة، والمحلية والقومية والعالمية .. وتكوين للشخصية المتكاملة للإنسان العربى (خطاب ١٩٩٥ ..).

وينطلق المؤتمر إلى الحديث عن أهمية تنظيم الأجهزة الثقافية، وإلى ضرورات التخطيط وتحقيق التكامل الثقافى، والتنسيق بين هذه الأجهزة وغيرها من القطاعات الثقافية الأخرى. وهو يشيد كذلك بالتعاون الثقافى، وأهمية العناية بالمخطوطات ودورها ومعاهدها، وكذا عملية التأليف والنشر وتداول الكتاب، ودفع الخطة القومية للترجمة، والاهتمام بمجال المسرح والفنون التشكيلية والسينما والثقافة الجماهيرية والمأثورات الشعبية، وتطوير التشريعات الثقافية والتعاون الثقافى، ورعاية العمل الثقافى فى الأراضى المحتلة ..".

فى ضوء هذه الخريطة التقليدية للعمل الثقافى لوزارة معنية، تتابع دورات وزراء الثقافة العرب، مع الحرص على إعطاء عناوين خاصة لكل دورة تتفق مع النغمة السائدة فى الوسط الثقافى لتتكرر تحتها التوصيات السابقة بصورة أو بأخرى. ويمكن ملاحظة ذلك من تتابع العناوين مثل : استراتيجية الثقافة العربية (طرابلس ١٩٧٩)؛ أمة عربية واحدة موحدة والغزو الثقافى (بغداد ١٩٨١)؛

الأمن الثقافى: الغزو الثقافى والتغريب (الجزائر ١٩٨٣)؛ الخطة الشاملة للثقافة العربية (تونس ١٩٨٥)؛ الثقافة العربية والتبادل الثقافى (دمشق ١٩٨٧)؛ مكانة اللغة العربية (الرباط ١٩٨٩)؛ ثقافة الطفل : الهوية العربية الإسلامية (القاهرة ١٩٩١)؛ وسائل نشر الثقافة العربية (بيروت ١٩٩٤)؛ الثقافة العربية والتنمية الشاملة (الشارقة ١٩٩٨)؛ التصنيع الثقافى (الرياض ٢٠٠٠).

ما الذى يمكن ملاحظته على هذه الجداول من الموضوعات؟

١. معظم التخطيطات تدور حول موقف دفاعى إزاء التاريخ الاستعمارى والاستلاب والتغريب والغزو الثقافى .. إلخ، أو موقف المتابعة لقضايا المؤتمرات الدولية فى ظروف العولمة عن التنمية والثقافات الفرعية للطفل والمرأة والمعوقين... إلخ. دون انشغال واضح وذى خصوصية بمسائل تطرحها الخطة الشاملة نفسها عن الهوية ومكوناتها الخاصة فى طبيعة الريف والحضر والصحراء العربية مثلاً، أو ما تطرحه الظروف من موضوعات، مثل ثقافة العنف، أو غلبه ثقافة الإعلام على ثقافة التأسيس والتعليم.. إلخ.

٢. لم تتشغل مخططات مؤتمرات وزراء الثقافة بشكل واضح بمعالجة أزمات الثقافة العربية فى بعض أقاليمها بالوطن؛ مثل ما تواجهه البنية الثقافية الاجتماعية فى بعض هذه الأقاليم من "تواريخ" متنوعة للثقافة الوطنية هنا وهناك، على امتداد ما بين النهرين وشواطئ البحر الأبيض وصعيد مصر، حتى أعماق حوض النيل؛ وهى مشاكل لم يشأ أحد أن يتعرض لها، فى حين أنها تطرح نفسها على الساحة بكل قوة، وتعرض الموقف الثقافى العربى لأزمات لا تخفى.

٣. لم تعالج هذه المؤتمرات الأطراف الفعلية للسياسة الثقافية أو الفعل الثقافى — إن جاز التعبير — ذلك أن مؤتمرات "الوزراء" المسئولين عن الشؤون الثقافية توقف كثيراً عند دور الدولة؛ أى عند مسئولية الدولة عن الأجهزة الثقافية. وهنا لم يستطع المسئولون عن الثقافة أن يخرجوا عن المفهوم السائد فى

المجتمع العربى، المتعلق بهيمنة الدولة وتمثيلها للأمة، برغم كل أشكال انسحاب الدولة فى القطاعات كافة، بل وفى الثقافة نفسها. ولم أستطع أن ألمح إلا فى المؤتمر الثانى عشر بالرياض إشارات لمسئولية القطاع الخاص فى الثقافة، وتصورت أنه سيقصد من ذلك الامتداد معنى دور الجماعات الثقافية، وتنظيمات المجتمع المدنى الثقافية، ومسئولية المثقفين، أو المعاونة فى مساندة دورهم الريادى فى المجتمع، وما يتطلبه ذلك من حريات فكرية وإبداعية... إلخ. ولكن هذه اللغة لا تشغل "الوزراء" كثيرا على ما يبدو، وإن ترددت فى أوراق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

٤. حل مفهوم "الأمن الثقافى" محل مفاهيم الغزو والاستلاب... إلخ، فى المؤتمرات الأخيرة؛ وهذا له قيمته المؤكدة. وتذكر عناصره بتكرار ملحوظ، ولكن المفهوم الذى يتأثر بما يتردد فى أروقة اليونسكو، ينسى أن الأوربيين أنفسهم قلقون من هيمنة صناعة الإعلام والفنون الأمريكية، واكتساحها لإنتاجهم وصناعاتهم الثقافية. وكان أولى بالتنظيم العربى للثقافة، الذى سبق بالحديث عن "الغزو الثقافى والاستلاب"، أن يدرس معنى الموقف الأوروبى حول "الاستثناء الثقافى"، لينطلق من ذلك إلى إجراءات "تأمين" مناسبة. ولا نجد ذلك فى الوثائق العربية بشكل مناسب. وأعتقد أن لذلك صلة بموقف الثقافة العربية فى كثير من الدول، مثل دول الخليج، من "السيولة الإعلامية"، وعدم القدرة على جعل صناعة الثقافة أو التعليم بديلا لهذا الفيض الإعلامى الغازى.

٥. وإذا ما مضينا فى الحديث الصريح على امتداده، فدعونى أقول: إن تأثير الموقف الخليجى، الذى يبدو ضاعطا فى "الكلى" ليجعله دينيا وتراثيا بهذا القدر الذى بدا فى الخطة الشاملة مثلا، هو نفسه الذى لا يعاون كثيرا فى صياغة الفرعى أو القطرى، لحماية هوية ثقافية متفق على تطويرها، ويجرى الاتفاق على إجراءات حمايتها من الغزو الإعلامى أو "الميديا" تحديدا، و يجب أن يحترم التنوع داخلها، بل إنه ينفق الكثير جدا على وسائل

تثقيف إعلامية أساساً، وذات طابع دولي لا صلة له بتكوين "الهوية" (الصحف - القنوات الفضائية). ومن ناحية أخرى، وفي مجال آخر - وإن لم يتصل بذلك مباشرة - يطرح مفهوم "نشر الثقافة العربية"، ويفرض إطاره الديني أيضاً في "استراتيجية" عربية خاصة بذلك، حيث يكاد يتوحد "نشر الثقافة العربية الإسلامية" في المخطط العربي للثقافة مع العمل التبشيري، ومن ثم لا نصل إلى "الآخرين" بعناصر "التعاون والتبادل الثقافي المتفق عليها في الوثائق العامة والدولية، وإنما عبر عملية صراع مع ثقافتهم المحلية غالباً، وبخاصة في بلدان العالم الثالث الأفريقية والآسيوية.

٦. أحيل القارئ إذن مرة أخرى إلى مسألة العام والخاص في التخطيط للسياسات الثقافية؛ فعقب وضع الخطة الشاملة ثم مراجعتها عام ١٩٩٦/٩٥، ظلت الخطة في إطارها المحافظ والتقليدي عن الهوية العربية الإسلامية، في حين عالج مؤتمر الوزراء التالي لذلك مباشرة (في تونس ١٩٩٧) موضوعات: العقد العالمي للثقافة - مفهوم الثقافة والتنمية - حولية الثقافة العربية - تشريع حماية المصنفات الفنية - المراكز الثقافية في الخارج - البعد الثقافي للعلوم والتربية والإعلام - الموسوعة العربية الكبرى - الموسوعة الصحفية - كتب الفن التشكيلي الحديث - معهد المنشطين الثقافيين - تشريع عربي موحد لتراسل البيانات بين الدول العربية ... إلخ، أي أننا لم نلاحظ انشغالاً بعملية تستهدف تكوين المواطن العربي وفكره القومي العام أو الخاص، أو الديني أو التحديثي، في ضوء الخطة أو خارجها.

خامساً : السياسات الثقافية :

في جدلية الثقافة - الدولة - المجتمع

لا شك أن "الثقافة العربية" قد شكلت "كلية جامعة" منذ تكيّفت معها "ثقافات" منطقة الوطن العربي بقبولها "الإسلام التوحدي" إطاراً للجميع. لكننا ننسى أحياناً ونحن نتعامل مع هذه الكتلة الموحدة أنها تحمل جذوراً ثقافية لثقافات سابقة

تمتد لأكثر من خمسة آلاف سنة، بتعبيرات متنوعة كما ذكرنا، فى الأقاليم الجغرافية الثقافية المختلفة. لكن المهم أيضاً أن هذه الثقافة العربية "الموحدة" قد واجهت فيما يقرب من ثلث تاريخها الاندماجى، أى خلال القرون الخمسة الأخيرة على الأقل، حالة من التدهور والتفتت، سواء من قبل الهيمنة العثمانية أو بالصراع مع الثقافة الغربية "الحديثة". ويهمنا فى موضوعنا هنا أن ذلك هو الذى جعل الكلى "مطلقاً"، وقيماً، وجعل الجزئى أو القطرى جاهزاً - دائماً - للتحرك بخصوصية، وجعل مراحل كثيرة من عملية النهوض به أو انطلاقه الذاتى حريصة على خصوصية أو قطرية لا يعكسها "الخطاب العام" للثقافة العربية أو منظماتها.

إننا كثيراً ما ننسى أن المنطقة العربية لا تختلف كثيراً فى تعبيراتها الثقافية عن مفهوم "الدولة الوطنية" الحديثة فى قارات مثل أفريقيا أو آسيا. وإذا لم يظهر ذلك فى "الخطاب العام" فإنه ينعكس فى السياسات الثقافية تحديداً.

وفى الحالة العربية ينطلق "النهوض" فى موقع ما؛ فيسعى لخلق دائرة هيمنته الثقافية عبر آليات مؤسسة محلياً - أو قل أحياناً: وطنياً - وليس عبر آليات جماعية كلية، تعبر عن "الكلية الثقافية" المطروحة أو المستقرة. يصدق هذا على الأقل بالنسبة للسياسة الثقافية فى الستينيات، حيث انطلقت ثقافة مصر "الناصرية" بخطاب قومى دولتى أكثر شمولية وأكثر إعلامية، لكنه لا يتمتع باتساق مع تغييرات بنيوية متماثلة على مستوى المنطقة، تجعله يؤسس فعلاً لبنية ثقافية عربية "واحدة وموحدة"، كما يطلق على الثقافة العربية فى الاستراتيجيات الثقافية المختلفة. ولذا سرعان ما استقرت برامج "السياسات الثقافية" القطرية بمجرد هبوط الموجة الناصرية، ودولتها، وبمجرد إطلاق هذا المصطلح فى دوائر اليونسكو مع أوائل السبعينيات، حيث ظهر أن "المطلق والقيمى" الذى سيده الإعلام الدولتى الناصرى لم يكن له بعده الاجتماعى الذى يغرسه فى أرض الواقع المجزأ.

والمثل الآخر لإشكالية الكلى والقطرى هو انطلاق "الثقافة - عربية إسلامية" من بلدان الخليج فى الثمانينيات وما بعدها. ولم تكن تلك فى حاجة لتغييرات بنيوية لأنها تستجيب مباشرة للثابت وتبعث بمثاليات مطلقة، ذات طابع

تاريخى وليس اجتماعياً على النمط الناصرى. وتتيح جذور الدعوات الدينية فى شبه الجزيرة إمكانيات الانغلاق والانتشار فى الوقت نفسه؛ ولذا سرعان ما تقبلت بُنى دينية محافظة "الدعوة" لأشكال قطرية متنوعة؛ فعاونت فى إحياء دور فكرى وثقافى للأزهر التقليدى (لاحظ أنه يتوقع الآن على مستوى مصرى فقط)، إلى حركات الإنقاذ "والاحتجاج الحضارى" بتنويعات ملحوظة من قطر إلى آخر، برغم إشارات كل الخطط إلى "الثقافة العربية الإسلامية" الواحدة؛ بل إنه عندما شعرت الثقافة الدولتية الخليجية بنفوذها يمتد خارجها، ازدوجت قنوات هذا النفوذ بين التراث الدينى التقليدى "الداخلى" الصادر من بنية انعزالية بطبعها الصحراوى، ووسائل إعلام شديدة الحداثة، تعمل من "خارج القطر"، ولا تقل هيمنة عن الإعلام الناصرى، وذلك فيما نراه من صحافة متقدمة، وقنوات تليفزيونية غير قابلة للمنافسة فى توجهها المنقطع تماماً عن بنية السياسة الثقافية القطرية التى صدرت هى أصلاً عنها. ومعنى ذلك أن الثقافة فى توجهها فى الحالتين مازالت تلعب دورها لمنح الدولة فوقيتها على المجتمع وتطوره أو تفاعلاته؛ ولذا تقوم "الدولة" بتحويل الثقافة إلى كلى له نفوذه عن طريق "الإعلام" وليس عن طريق النفاذ إلى البنية الاجتماعية لتفعيل دورها التحويلى أو التحديثى ... إلخ، وليصبح الإعلام وسياساته فى معظم البلدان العربية هو مركز السياسة الثقافية الرئيسى.

إن قراءة فى تقديم الكويت لموقعها الثقافى، على سبيل المثال الذى أتيح - تكشف مدى المبالغة فى القطرية والمحافظه، والتحديث والانتشار معاً، بما يستحق دراسة تفصيلية لمدى علاقة الكلى بالجزئى أو القومى فى مجتمعاتنا، بل بعلاقة "الدولتية" بالمجتمعية، حيث إن الكويت كانت مركزاً أساسياً فى عملية صياغة الخطة الشاملة للثقافة العربية.

ويبدو أن التصوير السابق أكثر تطابقاً فى المشرق العربى ومن ينهجون نهجه. ولكن المملكة المغربية تقدم على الطرف الآخر نموذجاً مختلفاً إلى حد كبير. ويبدو أن "الخصوصية المغربية"، التى يعشق الحديث عنها بعض مثقوى المنطقة، تعكس نفسها فى أكثر من موقع على خريطة الثقافة العربية، ومن ذلك السياسة

الثقافية. فالمركب الثقافي المغربي يتيح لمقولتنا عن جدل الثقافة والدولة والمجتمع قدراً من التداخل، قلل كثيراً من صور التناقض أو التضاد، ودفع الأدوار المختلفة إلى التفاعل على مدى قرون طويلة، خصوصاً قبل دفع عملية "التحديث" بشكلها القريب اللافت. فالثقافة العربية الإسلامية هناك ذات طابع استقلالي مبكر؛ إذ لم تقم على خدمة الوافد العثماني المتخلف، كما لم تغرق كثيراً في تيار الوافد الغربي الكاسح، بل تكاد تعيش في عالمي التراث والوافد بصورة ثابتة طوال حقبة طويلة من تاريخها الوطني .

وبينما كان "السياسي" يقود الثقافي في المشرق، بنوع من الوطنية أو التبعية، كان "الثقافي حصناً مهماً من حصون "الدولة والسياسة" في المغرب، نتيجة تداخل البنى التاريخية مع الموروث الرمزي والمقدس من جهة، وتداخل المؤسسات السياسية، دولة وأحزاباً وجماعات دينية وأهلية، من جهة أخرى. فـجهاز الدولة التاريخي "المخزن" حريص على تشكيل روابط العلماء ومجالسهم، والتنسيق مع الأشراف والنقباء وجعلهم وسطاء أو "وسطاً" للحركة مع تيارات الحركة السياسية السلفية والتحديثية.

وتصبح "المسألة الثقافية" من هموم كل الأطراف، حتى ليكنها في لحظات أحدث احتواء تيارات الخروج على السياق، من الشبيبة الإسلامية وغيرهم. وليس مصادفة ألا تقوم وزارة للثقافة إلا في السبعينيات، مع موجة اليونسكو كما أشرنا (١٩٧٤). والدولة هنا رمز ثقافي مستمر، قابل لاحتواء التنوع من تنظيمات وجماعات؛ وهو كذلك أداة المجتمع للصد عنه إزاء الأجنبي العثماني أو الفرنسي؛ ولذا تصدر الإسهامات عن الرؤى الثقافية للمجتمع من شخوص "المركز-المخزن"، وفي الوقت نفسه من شخوص تنظيمات "استقلالية" مثل علال الفاسي، كما تصدر من شخوص متتابعة التأثير في تصور الثقافة والدولة والمجتمع، مثل: العروى ومحمد عابد الجابري .. ومع فروق بسيطة تظل التنظيمات والشخوص "دولتيه..". في المغرب بشكل لافت، حتى وهي تصوغ فلسفة النقض والنقد، وقفزات الإصلاح والتحديث ... إلخ.

والتفاعل والجدل هنا واضح بين الصيغة الثقافية (التاريخية التراثية) للدولة، والصيغة الدولية للجماعات الثقافية ومعظم المثقفين. وهنا يتوافر قدر أكبر من التفاعل من أعلى ومن أسفل، وتتفتى - كما هو واضح - سيطرة جهاز الدولة الإعلامى على جهازها الثقافى. ويبدو ثمة دور لعناصر مجتمع مدنى وإن كان تقليدياً أو محافظاً بقدر أكبر، ولكن تقاليده تتيح مجالاً لظهور تجمعات ثقافية أحدث (٥٤ جمعية أهلية ثقافية نشطة). وتتعكس الخصوصية الثقافية فى المغرب على حركة نشطة للنشر والطباعة لا تتوافر لدول أخرى مغربية، كما ينشط الاستهلاك الثقافى وحركة المسرح والمنتديات وقضايا الجدل الفكرى بدعم ملحوظ من الدولة والحركة السياسية فى مركب "تضامنى" لافت. لكن هذا التقدم لوضع الدولة والتضامن من حولها يجعل "المخزن" التقليدى قوى التأثير على عملية التطوير، مستخدماً ثقل "الرمز التاريخى" للدولة على الفاعلين الثقافيين وحركة التغيير عموماً. وهنا نلاحظ أن توجه "الدولة مؤخراً يجرى بعيداً عن البنية الثقافية، حيث تتجه مثل غيرها - شرقاً وغرباً- لتحويل الثقافة إلى منطق السوق السياحى والاحتقالى، فى حين تتجه عناصر البنية الثقافية الحقيقية، بل والبنية الدينية نفسها إلى دفع قدر من الاجتهاد فى الدين، وفى التعامل مع مقولات العولمة التى يعالجها أكثر من مثقف مغربى معروف. ولا تتوافر لدينا - أو فى الواقع - وثائق معروفة عن صياغات للسياسات الثقافية منذ ذلك الوقت الذى أعدت فيه بعض التقارير لليونسكو إعداداً لمؤتمر المكسيك ١٩٨٢. لكن الحالة المغربية تثير - على نحو يفوق غيرها - المسألة المنهجية الضرورية لدراسة السياسات الثقافية فى بلداننا، من حيث عدم قصر الاهتمام على دراسة نصوص الأجهزة الثقافية الحكومية على أساس أن الدولة هى المسئول الأول، وأحياناً الوحيد. ولكننا يجب أن نذهب بجديّة إلى وثائق الأحزاب السياسية وأطراف المجتمع المدنى الأخرى، لنرى كيف تعبر - أو حتى لا تعبر - عن الهموم الثقافية لمجتمعاتها. وهذا ما قد نحاول الإشارة إليه فى الفقرة التالية عن الحالة المصرية.

سادساً : قراءة حول السياسات الثقافية بمصر (نموذجاً) :

تمثل الحالة المصرية نموذجاً لمنهج تقويم السياسة الثقافية وعناصره، مع الاعتذار لضرورة الاختصار الحتمية في هذه الورقة. وأملى أن يعكس عرض الحالة طبيعة التساؤلات التي سبق تضمينها في فقرات البحث السابقة.

"فالكلية" في حالتنا ليس مجرد تراث ديني مهيمن لمفهوم الأمة، حيث ثمة تراث تاريخي مكرس لمفهوم الدولة المركزية. والتراث هنا ممتد إلى أبعد من الإسلامى، وأشمل من مجرد عناصر "الدولة الوطنية" الحديثة، بل إن الدينى نفسه يمتد من "الرسمى" إلى الشعبى إلى السياسى. فما طبيعة إدراك مخططة السياسة الثقافية لكل هذه العناصر؟ أعتقد أننا سنجد إدراكاً مركزياً في معظم الأوقات، سواء عند الدولة ومؤسساتها الرسمية (التعليم - الإعلام) أو المؤسسة الدينية والثقافية، وحتى عند كثير من المفكرين، بخاصة الذين ارتبطوا بفكر "النهضة" في العصر الحديث، من رفاة الطهطاوى إلى أحدث مصادر التفكير فى السياسة الثقافية. وعندئذ يكون ثمة مساحة كبيرة غائبة من تفكير القوى الاجتماعية والسياسية، التى تشكل الفاعلية الاجتماعية. والأسئلة الكبيرة أمام مراجعى هذه القضية طوال عقود القرن العشرين عن مدى تأثير وجود هيكلية: التعليم الدينى الأزهرى أو الكنسى من ناحية، والمدنى أو الحديث من ناحية أخرى، فى تكوين المواطن أو تأسيس "المواطنة" كما تتحدث عنها السياسات الثقافية الحديثة. وفى مرحلة حديثة جرى انشطار كبير بين قطاع الثقافة وقطاع الإعلام على نحو يثير التساؤل نفسه تقريباً.

وليس سؤال التعددية السياسية والاجتماعية بما هى مطلب اجتماعى، الذى يطرح نفسه فى الثقافة والمجتمع، بأقل أهمية وإيحاء فى هذا المجال؛ حيث يشتر هذا الاعتبار كذلك المقولات والثوابت التى حكمت السياسات الثقافية لآجال طويلة. وقد يكون مما أكمل عملية الانشطار مؤخراً سؤال العولمة والاقتصاديات الحرة، ودخول الثقافة عصر "التسويق" مثل غيرها من قطاعات الاقتصاد الوطنى، وليس

دفعها ضمن عملية التكامل أو الاندماج الاجتماعي الوطني، مثلما تقتضى نظريات الثقافة فى أى من وجوهها.

وتعد مصادر البحث فى مسألة السياسات الثقافية دلالية فى ذاتها وليست مجرد قضية إجرائية؛ ذلك أننا لا نألف من معظم مصادر التعريف الحالية بالسياسات الثقافية إلا تلك التى تصدر عن مؤسسات "الثبات" وليس مؤسسات التفاعل، وأعنى بالأولى الدولة أو المؤسسة الدينية التقليدية، والمؤسسات الدولية الرسمية نفسها؛ وأعنى بالثانية مصادر تفكير المجتمع المدنى التى تكاد تغيب عن ساحات البحث فى عصر تنشط فيه عناصر الحركات السياسية والاجتماعية والتنظيمات الثقافية الأهلية.

وفى معظم هذه المصادر المتعلقة بمصر فى العقود القربية نجد حضور الدولة هو الأقوى دائما. ولا يتسع حضور الدولة أو الأمة لتعددية فى المصادر الثقافية. ويعرف هذا جيدا تاريخ التراكم الثقافى لمصر وواقعها فى أى لحظة. وبرغم التعبير الذى يغلب عليه الإيديولوجية المهيمنة، دينية كانت، أو رسمية، مما يوحي بأنها ثقافة واحدة وموحدة، فإننا نجد اندفاعات قطاعية ملحوظة فى إطار تكريس مفهوم ثابت للتراثية، دون حساب لتطورات التاريخ أو الحياة الاجتماعية نفسها. ولناخذ مثلا شكل العناية بالتاريخ الفرعونى لمصر والثقافة الموروثة عنه؛ فبرغم أنه منتج ثقافى هائل وموح بتواصل جدير بالنظر والتقدير، إلا أننا نجده ظرفيا دائما، يتراوح وفق الاهتمام السياسى لا الثقافى المتكامل. حدث ذلك فى أوائل الخمسينيات، وأوائل السبعينيات، وفق ظروف سياسية معروفة. والأمر كذلك بالنسبة إلى التراث الدينى، حيث لم يسمح فى أى وقت بتناول اجتهادى أو تجديدى له على مستوى "المؤسسة الكلية"، برغم مضى الدولة فى خط التحديث "والتنوير" ثم 'التنوير' فى مراحل مختلفة من تاريخها القريب على الأقل. وإذا تم اقتراب فى هذا الباب فهو إيديولوجى بطبعه، مثل حملات الإسلام والإلحاد قبل يوليو، ثم الإسلام والاشتراكية مع الثورة، ثم الإسلام والرأسمالية بعدها. ولذا يظل هذا الباب مثل تناول التاريخ القديم ضمن الاجتهادات الفردية وحدها. ولعل ذلك هو ما يبعث

على التأمل فى دور السياسات الكلية الساندة فى تعميق آلية الصراع، عندما تميل النخبة الحاكمة وإيديولوجيتها المسيطرة إلى إبقاء التراث الثقافى ومفهوم الأمة والدولة المرتبط به "فوقيا" للاستعمال السياسى أو الإعلامى، فى حين تنمو التيارات "الفاعلة" فى مرحلة تاريخية أو أخرى ضد هذا المفهوم، منطلقة إما من قاعدتها الثورية (يسار الستينيات)، أو قاعدتها الدينية المحافظة (الإسلام السياسى فى الثمانينيات وما بعدها)؛ وأظن أن النتائج ليست فى صالح التكامل الثقافى بأى حال. ومع ذلك فقد حاولت "الناصرية" أن تتقدم خطوة فى هذا المجال، فاقتربت من مؤسسة التعليم الدينى ولكن من الرأس لا من القاعدة، وذلك حينما حاولت الاقتراب من "مشروع طه حسين" المشار إليه من قبل عن توحيد السلم التعليمى الوطنى من أجل خلق "مواطنة" عصرية موحدة. لكنها عجزت عن الاقتراب الكامل، فعززت نفوذ المؤسسة لتبقى قطاعية فى النهاية. لكن سياسة المشروع الناصرى" فى دعم مجالات الثقافة الأخرى، ممثلة فى إنتاج المجلات والكتاب والمسرح والسينما والمؤسسات الصحفية، جعلها أقرب إلى مفهوم أكبر للتكامل الثقافى الوطنى، ممتدا إلى الفضاء القومى بنفوذ الدعوة القومية النشطة كذلك. وهذه الأخيرة جعلت المثقفين فى أكثر من مرحلة من تاريخ مصر الحديث يتخذون موقع "الدعاة"، وجعلت الحضور الإعلامى أكثر تأثيرا من الحضور الفكرى، الذى كان عليه أن يراعى قضايا الثقافة الوطنية فى حرص أكبر.

ويربط البعض بين النهوض بسياسات ثقافية معينة و "تمثل الدولة" أو "الذات المتنفذة". يوحى بذلك ما كتبه وزير ثقافة الستينيات "ثروت عكاشة"، وما عبر عنه أحد مستشاريه المؤثرين (سعد كامل ١٩٨٨) فى التأريخ لهذه الفترة التى اندفعت فيها مفاهيم حداثة جريئة فى السياسة الثقافية لوضع الموسيقى والمسرح والبالية والترجمة والكتاب عموما. وهنا سادت مفاهيم عن الثقافة الجماهيرية، واضطرابها أمام مفاهيم الثقافة الشعبية أو تنمية ثقافة العاصمة وتصديرها إلى الريف بشكل مصطنع لا يخلق قاعدة اندماج الحضر والريف فى دولة حديثة. ومع ذلك بدت الخريطة غنية إلى حد كبير تحت رعاية الدولة، التى لم تملك نفس الجرأة

فى مجال الثقافة الدينية ومنافذها إلى المجتمع. ولأن تمثل الدولة ليس نمطيا، حيث يلعب "المزاج الفردى" دورا لا يمكن تجاهله فى إطار الإيديولوجيا السائدة، فقد ظلت هذه الطفرة مرتبطة بنفوذ "الوزير المثقف". ومع تغيره تحولت إلى 'مزاج إعلامى' مفرط .. فى خدمة الدولة وتوجهها القومى أيضا. يقول سعد كامل مثلاً: "خرج ثروت عكاشة من الوزارة .. وأدمجت الثقافة مع الإعلام .. وكانت هذه من أتعس الفترات التى مرت على مصر ثقافيا؛ فقد كان الإعلام كالتنار، استطاع أن يعطل قوافل الثقافة .. وأن يعطل القصور (الثقافية) حتى فى رسالتها القديمة كأداة تربوية..". ولم يشر سعد كامل فى نصه إلى عودة هذه الروح نفسها مع عودة وزير الحملات فى أوائل السبعينيات، حيث أغلقت المجالات وأطيح بالبقية من مؤسسات الثقافة والعمل الثقافى ذى البعد " الجماهيرى".

ولست فى باب الاستعراض التاريخى للسياسات الثقافية بمصر، ولكنى أشير هنا إلى أننا أمام "كلى" مختلف عن ذلك الذى قرأناه فى تجربة المغرب على عجل، ويوحى بتأملات جديرة بالنظر، لأنه - فى تقديرى - يخضع لاعتبارات فى التكوين الاجتماعى الاقتصادى، بل السياسى والثقافى، مختلفة أيضا؛ "فالكلى المغربى" يعيش ظروف تطور مازالت تنتظر كثيرا من التغيرات الجذرية؛ ولذا فدور الثقافة والمؤسسات والمثقفين مازال أقرب إلى تكامل ووحدة تختلف عن تفاعل الواقع المصرى السريع مع التغيرات الحديثة، ومعايشة "العولمة" الاستعمارية ثم الإمبريالية بتتابع أسرع؛ الأمر الذى فرض سياسات ثقافية للدولة والمجتمع بكل تفاعلاتها التى كانت فى فترة سابقة متوازنة نسبيا، ثم بدت مضطربة كثيرا، كما نرى فى الفترات الأخيرة.

وبالعودة إلى مصر، نجد أن شبح الدولة مازال جاثما على التفكير السياسى الثقافى، إن جاز التعبير، برغم الإصلاح على التعددية والتفكيك والانفتاح والخصخصة. وهناك نص صادر عن المجالس القومية المتخصصة بعنوان "السياسة الثقافية": مبادئ ودراسات، (المجالس القومية ١٩٨٤)، يبدأ بتأكيد ضرورة أن "تلتزم الدول برعاية العمل الثقافى"، "وحضور الدولة ضرورى فى

كل النظم الاقتصادية، اشتراكية أو حرة "، ثم يشرع النص فى استخدام المصطلحات السيارة عن التنمية الشاملة، والذاتية الثقافية، والانفتاح على العالم إلخ، ويتناسى موروث التعبير القومى نسيانا تاما، ذلك التعبير الذى عايشه جميع واضعى النص (غير معروف المؤلف). ولذا فإنه يشرع فى إبراز التعبير القطرى عن "الثقافة المصرية والتنمية الثقافية"، وذلك لخلق حالة وجدانية وذهنية عند المواطن المصرى، مصرىا وعربىا وعصرىا". وينابيع الثقافة عنده هى " الدين والفن والأدب"، و"الحقائق العلمية للعصر". وبهذا المفهوم عن "الدولة ذات الطابع الاقتصادى" عنده تعتبر مهامها فى السياسة الثقافية هى " حفظ التراث - إحياء التراث - تشجيع الإبداع والابتكار، ثم يؤكد الحق فى الثقافة للفئات المحدودة، والاستجابة لاحتياجات المجتمع ... إلخ.

بهذا المنهج يظل المخطط هنا بادى الالتزام بالكلى "الدولة-الدين"، ولكنه بعيد تماما عن الكلية الاجتماعية حين يتصور الثقافة كائنا فرعيا يتكون من الأدب والفن، وكائنا اقتصاديا يعالج مشكلات "الاقتصاد الموجه" وتجاربه، مشيرا إلى ما للدولة الرأسمالية من دور ثقافى أيضا؛ الأمر الذى يعينه على التواصل مع النغمة السائدة عن اقتصاد السوق وثقافته.

وفى مقاربة أحدث وأكثر جدية جاء عمل المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى إطار "مشروعه لتقويم السياسات والبرامج الاجتماعية"، الذى بدأ ١٩٨٨ وصدرت عنه بعض بحوث مثل "السياسة الثقافية" فى عام ١٩٩٣، و"تخصيص الوقت" فى ١٩٩٨، وأخيرا "المناخ الثقافى فى مصر" متضمنا عرضا للخطة الأساسية لبحث السياسة الثقافية" (السيد ياسين ٢٠٠٠).

وسوف لا تسمح الفرصة فى هذه الورقة للتعامل مع مضمون هذا البحث الكبير، ولكن قد يبدو تناول المخطط الوارد عن "المناخ الثقافى" فى حد ذاته دالا على مفاهيم قابلة للجدل. فهو يعرب عن تطلعه لدراسة السياسة الثقافية من خلال مفهوم شامل للثقافة "ككل مركب يشمل المادى والمعنوى، وكعمل إبداعى نخبوى، وكقيم يضيفها الإنسان على حياته". لكنه يفاجئنا فى تعريف السياسة الثقافية بأنها

توجهات الدولة الإيديولوجية، معبرا عنها في مجمل القرارات والتدابير والبرامج والأنشطة والأفعال - بما في ذلك الامتناع عن الفعل - التي توجه إلى الجوانب الثقافية اللامادية في المجتمع". وبعد ذكر أمثلة لذلك النشاط يرى أنه "بهدف تحقيق أهداف وغايات تتفق وتوجهات الدولة الإيديولوجية". ومعنى ذلك عنده أن السياسة الثقافية تمتد لتشمل السياسة الثقافية لوزارة الثقافة وغيرها من الوزارات والهيئات، مثل السياسة الإعلامية والتعليمية، وسياسة رعاية الشباب، وسياسة نشر الدعوة والقيم الدينية". وقد رأيت أن هذا التركيز على تماهى السياسة الثقافية وأهداف الدولة الإيديولوجية"، ثم تفصيله المتكرر عن التعامل مع أجهزة الدولة ومؤسساتها، يتناقض مع مفهوم آخر أكثر إيجابية، ورد في البحث عن سياسات الثقافة التي يراها مجمل التوجهات الثقافية في المجتمع بما تحمله من رؤى مختلفة للعالم والترات والتنمية، كما تنعكس في إيديولوجيات القوى السياسية المختلفة في المجتمع بكل ما تحفل به من صراعات وجدل ... إلخ.

ولأن هذه النقطة محورية في الفكر الثقافي المصري عموماً، بمسلماته عن الدولة والتراث من جهة، وعن تفاعل القوى الاجتماعية ورؤاها الثقافية من جهة أخرى، فإننى أؤكد ضرورة وضوح "المواقع" التي ينطلق منها الفكر والسياسات في الوقت نفسه، لا سيما أن مثل هذا العمل المهم يعيد التوقف عند بعض مسلماته حين يشير في شرحه لخطة تقويم السياسة الثقافية الراهنة (ص ١٣)، وأنها ستقوم على مبدئين، أولهما: النظر إلى السياسة الثقافية بوصفها السياسة التي تقوم بوضعها وتنفيذها وزارة الثقافة بهيئاتها ومؤسساتها المتنوعة؛ وثانيهما: النظر إلى السياسة الثقافية نظرة أوسع .. حيث إن هناك وزارات وهيئات أخرى تدخل الثقافة بعداً أساسياً في سياستها .. (الإعلام - التعليم - رعاية الشباب ... إلخ). ومعنى ذلك أن التخطيط للعمل الثقافي أو السياسات الثقافية يتراوح بين البعد السياسى الإجرائى والبعد السوسيولوجى للمشروع بمباحثه المختلفة؛ ومن ثم فإنه قد يتوقف عند نقاط ويغيب أخرى: يتوقف عند الدولة بمعنى أكثر من معالجتها مفهوماً مسيطراً على عقل المواطن وقيمه، وموروثاً ضمن ميراثه الاستبدادى؛

ويغيب المشروع بحث رؤى القوى السياسية والاجتماعية والمجتمع الأهلى عموما، بما يؤهل لاحتواء قوى ديمقراطية فى الثقافة وفى السياسة على السواء.

والحق أن موضوعى هنا ليس الاتفاق أو الاختلاف مع بحث معين قدر اهتمامى بتصورات السياسة الثقافية فى مصر، ما دمنالنا نستطيع تناول تفصيلاتها. والبحث المذكور هنا يعود فى فصل آخر منه إلى مثال يعبر عن قلقنا المشترك حين يعرض الفصل السادس "الجدل الثقافى فى مصر بين السياسة الثقافية الرسمية والمشروعات الثقافية المضادة"؛ إذ نجد أنفسنا هنا أمام مشروع وزير الثقافة عن " السياسة الثقافية ١٩٨٨ " (وهو الوزير نفسه حتى كتابة هذه السطور ٢٠٠٢)، وما أثاره من جدل حاد فى المجتمع. وفى موقع آخر من الكتاب يعرض "التيارات الثقافية السياسية فى المرحلة الليبرالية- شهادات لبعض المفكرين". وهنا يبدو جدل الثقافة - الدولة - المجتمع شديد التميز، بين رؤية رسمية تستفيد من نفوذ الدولة لتسويق الثقافة، ورؤى متنوعة الاتجاهات فى المجتمع، تدافع عن "كلية الثقافة فى مصر" من منطلق دينى أو طبقي أو سوسيولوجي. فهذا نرى آثار العولمة فى مصطلحات "النص الدولتي" عن عصر الانفتاح، وعن التنمية والمشاركة بالثقافة فى التطور الاقصادي، والسياحة... إلخ. ومن ناحية أخرى نجد من يعبر عن هموم تتمثل فى التاريخ الثقافى للدولة والمجتمع على السواء، ويعكس اهتمامات "مقرطة" الثقافة لدى البعض، أو سحبها لمشروع الإسلام السياسى لدى البعض الآخر. وهذا الجدل عموما هو الذى نعينه بالتنبيه على رؤى "الأطراف المتنوعة" فى الحياة الثقافية. ولا يختلف نص حديث هنا لوزير الثقافة حول السياسة الثقافية فى مصر عن النصوص الرسمية السابقة، التى عبرت عن انفصال القطرى عن القومى أو "الكلى" الذى عبرت عنه الخطة الشاملة والخطابات العامة للدولة؛ فالقطرى يمضى فى "تصورات عملية" للسياسة الثقافية فى حدود السياسات العامة القائمة والاعتبارات التى تحكمها عن دور الثقافة بل وعلاقتها بالعالم الخارجى، بحيث يصبح "العالم العربى" خارجيا. كذلك يتطلب الأمر الاقتراب منه أو التنسيق معه.

فى نص قريب لأحد مسئولى الثقافة فى مصر عن "استراتيجية الثقافة المصرية فى إطار العالم العربى" (غنيم ٢٠٠١)، نلاحظ من عنوان الورقة المقدمة فى إطار اللجنة المصرية للتربية والثقافة والعلوم (المشاركة فى الخطة الشاملة) أن منحى الورقة والاستراتيجية يتحدد سلفاً؛ فهى "استراتيجية مصر الثقافية تجاه العالم العربى على مدى عقود ثلاثة"، وهى تقدم "المعاصرة أو الحداثة على الأصالة أو الحفاظ على الهوية الثقافية"، ثم تشرح تكييف العلاقة بينهما، ثم تورد المشروعات الثقافية، بادئة بشبكة المعلومات العربية، ثم شبكات النشر والبحث... إلخ. وفى إحياء التراث تتحدث عن الآثار والمتاحف والحرف التقليدية... إلخ، لتنتقل إلى مشروعات الصناعات الثقافية التى عندها نتوقف رغبة فى توفير الإمكانيات، لنتحدث عن التكامل الاقتصادى العربى وأهميته.

لكن يذكر لهذه "الخطة" اتساقها مع نفسها حين تتحدث عن دور الدولة فتراه ضمن موقف تقليدى عن تنفيذ السياسة الثقافية، و"ضرورة" أن تخفف من أحاديته، وذلك لصالح موقف آخر تحاول فيه المزج بين الدولة ودور مؤسسات العمل الأهلى فى "تنفيذ السياسات". وهى - هذه الخطة - لا تشير فى هذا السياق إلى أية "عملية ديمقراطية" تجرى خلالها صياغة هذه السياسات التى شارك العمل الأهلى فى تنفيذها، برغم حديثها أيضاً عن مفهوم الديمقراطية بما هى قيمة من القيم الثقافية.

مازلت أنبه إلى أننى لا أرب فى مناقشة تفصيلية لمضمون هذه السياسات القطرية، لصعوبة الإحاطة المناسبة بتفصيلاتها أساساً، ولكنى أقدمها فى إطار ما يتوافر لها من حظوظ لتكون قاعدة تكامل عربى ثقافى فى إطار إقليمى أو عالمى، فى حدود هذه العناصر "الضيقة" التى تتحرك بها فى فضاء العمل الثقافى القومى.

رؤى المجتمع المدنى الثقافى فى مصر:

قد يكون من المفيد هنا أن نطرح زاوية منهجية أخرى فى جدل الثقافة - الدولة - المجتمع، ما دمنا نتحفظ على منهج ربط السياسة الثقافية "بجهد الدولة" وحده، متوسعا أو منسحباً؛ فالمعنى البنىوى الشامل للثقافة لا يمكن أن تجسده

"سياسات دولتية.. فحسب، لا تعبر فى النهاية إلا عن طبيعة السائد - المهيمن
الوظيفى - الإعلامى.. كما رأينا فى أكثر من موقع فى هذه الورقة، وإنما أتصور
أن يشمل التفاعل بقية أطراف الجدل الأخرى، وهى هنا القوى السياسية، والحركات
الاجتماعية، والتنظيمات الأهلية...إلخ.

وفى أطر "الفكر العولمى" نفسه تجد هذه العناصر مكانها لأسباب أخرى فى
"الخطاب العولمى" ومصالحه. وقد لا يكون هنا مجال مناقشتها، ولكننا نستطيع أن
نتفق على أن هذا "المطلب" أصبح مرتبطاً بقيم الديمقراطية والتنمية الثقافية
الاجتماعية فى المستويات كافة؛ وهى قيم مذكورة فى معظم الخطابات القومية
والقطرية.

ماذا إذن لو استعرضنا البرامج الثقافية للأحزاب السياسية، أو أجرينا بعض
القراءات فى فكر الجماعة الثقافية؟ وهو منهج يطور محاولة المركز القومى
للبحوث الاجتماعية التى سبقت الإشارة إليها، حيث رجع البحث إلى تحليل المواقف
والمفاهيم لهذه الجماعة عبر جدل القيادات الثقافية الممثلة للتيارات الفكرية فى
المجتمع، مع خطة وزير الثقافة فى عام ١٩٨٨ بشأن السياسة الثقافية (فؤاد السعيد
١٩٨٨)؛ ذلك الجدل الذى دار حول القيادة الثقافية، والمشروع الثقافى، والتحالفات
الثقافية، وكان جدلاً جاداً جديراً بالتحليل بوصفه بداية لمنهج جديد فى دراسة أبعاد
التفاعلات حول السياسات الثقافية فى مجتمع عربى أو آخر.

ويتطلب منهج دراسة مواقف القوى السياسية وبرامجها بدوره دراسة
تفصيلية، لكننا نكتفى بإشارات قد يكون محورها التساؤل عن مكانة الثقافة فى
البرنامج، والعناصر التى يعالجها البرنامج فى الإطار الثقافى، إن لم نقل: تصوره
الكلى والجزئى للتكوين الثقافى الاجتماعى، ثم تصور أطراف العمل الثقافى
وآلياته ومؤسساته. ولا يفوتنا بطبيعة الحال هنا الإشارة إلى أن "المسكوت عنه"
سيصبح له القدر نفسه من الأهمية والدلالة، لو امتدت الدراسة على استقامتها.

فحزب الوفد مثلاً، وهو حزب الليبرالية المصرية، الذى كان مظلة لحركة ثقافية
عريضة فى تاريخ مصر الحديث، لا تشير نصوصه البرامجية أو الإعلامية إلى

قضية الثقافة فى بند مستقل، ولا فى أى إطار مفاهيمى، وإنما ترد الإشارات الثقافية متناثرة ضمن قضايا أخرى، مثل ضرورة إعداد "الخطة القومية لرعاية الشباب"، التى تتوازن فيها التربية الدينية والقومية والثقافية.. على أسس العلم والإيمان والقيم الأصيلة..". (وهنا لابد أن نلاحظ استعماله للخطة القومية لا يعنى عنده إلا مصر والدولة المصرية... إلخ).

وعند الإشارة إلى الإصلاح الدينى يذهب الحزب إلى أنه "يجب أن يواكب الإصلاح الاجتماعى". ثم يتحدث عن ضرورة الاهتمام بالتربية الدينية فى التعليم... وتوجيه جهاز الإعلام إلى دوره المهم فى مواجهة كل ما يتعارض مع آدابنا وتقاليدنا.

وهنا تبدو الثقافة ذات طابع دينى أساساً، وذات دور وظيفى لا يشير إلى أى تفاعلات ثقافية هى التى تقوم عليها مؤسسات الدولة فى التعليم والإعلام. وهو خط لا يختلف عما ورد فى نصوص برنامج الحزب الوطنى الحاكم نفسه.

والحزب الناصرى العربى الديمقراطى : وهو وريث الدولة القومية الوطنية، لا ينسى موروته الفكرى فيفرد مساحة يعتد بها للثقافة فى برنامجه، يلخص فيها الموروث وإن كان لا يتقدم كثيراً إلا فى حدود ما يفرضه عملياً وضعه بوصفه حزباً معارضاً. فالأمة عنده هى العربية ببعدها القومى؛ ومن ثم فالمنطلق منذ بداية البرنامج يركز على الثقافة العربية ثم الثقافة العربية فى مصر. وهو يقيم الدولة فى الوطن العربى على أساس الاستقلال الوطنى والتكافؤ الدولى، ويرى أن "التحرر الثقافى" من سمات الاستقلال الرئيسية. لكن الثقافة عنده ليست مركباً بنيوياً إلى حد كبير، وإن كان يتأرجح بين القول بأن الثقافة والتعليم توأمان، والمفهوم الشامل، حيث يطالب بإحداث "ثورة ثقافية وإحلال ثقافة ثورية محل المفاهيم التطبيقية والتبعية... إلخ، ويهتم بمشكلة الغزو الثقافى، فيضعها بين إشكالية الخصوصية والعالمية، والتسلل الصهيونى إلى الفضاء الثقافى. ويتحفظ البرنامج على المفهوم السلفى للتراث، بل يرى السلفية محاولة من مراكز أخرى فى الوطن العربى لانتزاع القيادة الثقافية من مصر.

وحيث يركز الحزب على دور الدولة كما هو متوقع، فإنه يعالج مشكلة النخبوية والجماهيرية، دون ربطها بعلم ثقافى ديمقراطى، وإنما يظل متوقفاً عند حدود التوازن بين المركزية واللامركزية فى إطار "نسق مؤسسى متكامل ترعاه الدولة".. التى عليها "أن ترعى توفير أدوات توصيل الثقافة إلى الجماهير كفاءة، بل نشرها على نحو يجعلها فى متناول الجميع".

هنا نحن أمام تصور مركزى "للثقافة الوطنية"، يلمح إلى المفهوم الناصرى عن علاقة أداتية "للثقافة والإعلام والتعليم بالثورة الوطنية، ولا يتيح فرصة لتصور ديمقراطى أو دينامى عن الثقافة وتفاعلاتها.

حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى : لا يحتاج اسم هذا الحزب — مثله مثل "الحزب الناصرى" — إلى الإشارة إلى مضمون مفهومه القومى عن الأمة العربية وثقافتها، وحسبان العمل القطرى فى مصر جزءاً لا يتجزأ من النهوض العربى والتحرر الوطنى. وقد جاء مشروعه فى السنوات الأخيرة أكثر تركيزاً على مستقبل مصر، وبناء "مجتمع المشاركة الشعبية فيها" على نحو ما يعبر عنوان برنامجه الصادر فى ١٩٩٨.

وهو يهتم بالبعد الاقتصادى الاجتماعى أساساً، وكذلك بالبعد الدولى لحركة مصر التى لا يتجاهل وحدويتها ووضعها ضمن حركة التحرر الوطنى العربية، وفى مواجهة الاستعمار الاستيطانى العنصرى على أرض فلسطين.

لكن مشروعه للثقافة والإعلام يظل "مصرياً"، وإن كان "لا يكتمل مشروع التنمية الوطنية المستقلة فى غياب مكون ثقافى تقدمى متكامل، ورؤية جديدة مستنيرة للعالم. والتنمية الثقافية - عنده - تقوم على الارتقاء بالمعارف والعقلانية وروح الحوار، وتنمية قيم التسامح الدينى.. ومحاربة التعصب والدعوات العنصرية أو الطائفية التى تهدد وحدة الأمة". وبهذا المفهوم "التموى" فى إطار برنامج تقدمى متكامل، يتاح للبرنامج الحديث عن "مستقبل مصر"، وعن "تكامل عربى" فى ظل ديمقراطية اجتماعية، تمتد فى أكثر من موقع إلى العمل الثقافى. وبرغم حرصه على مفهوم "المشاركة" والديمقراطية، فإنه لا يطرح خطواته المستقبلية للعمل

الثقافى الديمقراطى، بقدر اهتمامه "بكسر احتكار الدولة لأجهزة الإعلام، وإطلاق الصحافة وإصدار الصحف، بل محطات الإذاعة والتليفزيون"، وفى الوقت نفسه تنشيط القطاع العام الثقافى فى مجالات النشر والسينما والمسرح والفنون التشكيلية. ومعنى ذلك أن الحزب يراعى توازنات حول المعنى الشامل للأمة، ودور القطاع العام بما هو قطاع "اشتراكى" سابق، وهذه مفاهيم "للدولة المركزية"، وبين انطلاقه لتوفير الديمقراطية والحريات فى مواجهة الاحتكار للسلطة ووسائل الإعلام والتتقيف.

التيار الإسلامى : لا توجد رؤية واحدة معلنة لهذا التيار؛ وهو ليس واحداً فى المجتمع أيضاً. ولذا تتعدد مصادر التعرف بين إنتاج ثقافى نشط لبعض مثقفيه، أو مواقف فى أزمات ثقافية وفكرية، أو من خلال صحف أصدرها لفترة، أو تنظيمات سياسية تعبر عن بعض أجنحته. ولهذا التيار مفهومه الشامل للثقافة؛ وتتردد تياراته بين الربط الكامل للعروبة بالإسلام بوصفه سمة "ثقافة الأمة"، ومحاولة التوافق مع تيارات فى المجتمع تتحفظ على هذا "الإطلاق" فى المفهوم. ولعل الاقتراب الذى حققه هذا التيار من المفاهيم أو التيارات القومية تارة، ومن معاشته "للمشكلة الطائفية" تارة أخرى، جعلت قطاعات واسعة منه تقترب — من ثم — من مفاهيم التعددية الثقافية، ولو بالمعنى "السياسى"، أكثر من أن يكون اقترابها فكرياً فاعلاً.

ولست هنا بصدد قراءة تحليلية للمنتج الثقافى لهذا التيار؛ ويمكن إحالة القارئ إلى نص داخل المشروع البحثى السابق الإشارة إليه فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية عن "إشكالية الفكر الإسلامى فى العهد الليبرالى". (غانم ٢٠٠٠)، تناول فيه الجدل الثقافى حول قضايا النهضة (الإحياء) والدين والعلوم، والدين والدولة، والدين والمجتمع، والدين والاستعمار (الجهاد)... إلخ. وإذا كانت الدراسة قد تناولت مراحل متقدمة من القرن العشرين فإن محاورها مازالت قائمة. والذى يجب عمله فى سياقنا هو تقديم نصوص لتنظيمات أو أحزاب إسلامية؛ وهو أمر ينحصر بالنسبة للتيار الإسلامى عبر "حزب العمل"، ومشروع

حزب الوسط. وكذلك لا يمكن تجاهل وجود "جماعة الإخوان المسلمين" وجوداً فعلياً بما هي تنظيم سياسى نشط، يعترف به المجتمع المدنى؛ ولهذا دلالة، وإن أنكرته الدولة. وفى حدود حزب العمل فإنه لا يتناول المسائل الثقافية إلا فى إشارات ضمن توجيه الشباب والإعلام، ليظل دائماً فى إطار شرح القيم الدينية "ومبادئ الدين الحنيف النابعة من واقعنا المصرى والعربى". ثم يرد التفصيل عن أشكال هدم هذه القيم لدى النشء عن طريق الغزو الثقافى، و"اتباع الأجنبى" اتباعاً مدمراً لشخصيتنا. ومن ثم يبقى فهمنا "للسياسة الثقافية" عنده من خلال "المرفوض" أكثر منه من خلال تخطيط مستقبلى متفق عليه.

وحزب الوسط داخل هذا التيار يتحدث فى برنامجه عن "الأزمة الحضارية"، وتصدع منظومة القيم فى المجتمع، وعن ضرورة دعم دور الأسرة للمحافظة على نمطنا القيمى، كما يعطى الأولوية للمؤسسة الدينية ومؤسسات "التنشئة الاجتماعية". أما رسالة أجهزة الثقافة والإعلام والفن فهي "أدوات صناعة المعانى فى الأمة، وتنمية القيم الأصيلة، والثقافة الوطنية، والدفاع عن مكونات الخصوصية الحضارية والثقافية". وتطلب ذلك دفع مظاهر التغريب الوافدة، وألا تكون هذه الأجهزة أدوات تدويل لنمط الحضارة الغربى.

هنا يمكن للقارئ أن يلاحظ أن الخطاب الإسلامى عند جيل جديد منه قد يبلغ الرسالة الدينية نفسها ولكن بلغة العصر ومنافذ الحوار مع قواه الحية.

مشروع مؤتمر المثقفين المصريين : نحن هنا أمام تحرك فى المجتمع المدنى الثقافى بمصر، رأيت عدم إغفاله فى نموذج الدراسة أو منهجيتها مهما كان الرأى فى حجم هذا التحرك وطبيعته داخل إطاره؛ فنحن أمام لجنة تحضيرية من بين الجماعة الثقافية، تشرع لعقد ما تسميه "المؤتمر الأول للمثقفين المصريين". وقد نشرت وثيقتها التحضيرية مؤخراً تمهيداً لعقد المؤتمر (صحيفة القاهرة ٢٠٠١/١٠/٢). وهو ليس "المؤتمر الأول" بالتأكيد؛ فكم من مؤتمرات عامة عقدها المثقفون فى مصر عقب أزمت كبيرة فى الغالب؛ أذكر منها ثلاث أزمت على الأقل فى الربع قرن الأخير، ولكن يبدو أن "الجماعة" هنا باتت تفكر بعقل

سلطوى سائد حول اعتبارات الأهمية والتضخيم، على نحو يفقد المعنى أحياناً، ويعقد الصلة بمضمون تحرك المجتمع المدني نفسه ضمن نشاط ديمقراطى واجب.

وتحركات المجتمع المدني الثقافى فى مصر من أجل قضية ثقافية كبيرة، ليست جديدة فى الواقع. أذكر ذلك المؤتمر العام الذى عقد عقب حرب أكتوبر وفك الاشتباك وتآزم العلاقات العربية المختلفة مع حركة التحرر الفلسطينية؛ فقد اجتمع المثقفون فى شتاء ١٩٧٥ فى حشد كبير بقيادة الراحل عبد العزيز الأهوانى ولطيفة الزيات ونبيل الهالى وغيرهم من شيوخ ذلك الوقت وشباب كثير، اجتمعنا بمسرح "سامر لتأكيد" الاندماج الثقافى العربى "حول قضية قومية وطنية عربية. ولا يحتاج ما قيل فى الاجتماع إلى تفصيل كثير، لكننى أعرف أنه تشكلت عقب ذلك لجنة مشتركة دائمة مع اتحاد الكتاب الفلسطينيين فى وحدة للدفاع عن القضية الفلسطينية. وعقب توقيع اتفاقيات كامب ديفيد ١٩٧٩/٧٨ وتضمينها بنوداً عن "التطبيع" الثقافى والإعلامى مع العدو الصهيونى، اجتمع المثقفون فى مصر بمقر حزب التجمع، فى حشد احتجاجى وفكرى كبير، ليقولوا: "لا" للغزو الثقافى الصهيونى المحتمل من جراء توقيع هذه الاتفاقيات. وتشكلت "لجنة الدفاع عن الثقافة القومية" برئاسة الراحلة لطيفة الزيات، وقد استمرت فاعلة فى المجتمع الثقافى حتى وقت قريب.

ولن نطيل فى سرد معاركها فى مجال الثقافة القومية الوطنية على أرض معرض الكتاب، أو اعتماد وثائقها أوراقاً تحضيرية لمؤتمر وزراء الثقافة العرب الاستثنائى بدمشق ١٩٨١، وغير ذلك من الإسهامات الثقافية كلجنة شعبية للثقافة الوطنية، ونموذج لتحرك وعى استقلالى حول إحدى قضايا السياسة الثقافية الجديدة. وقد يكون من هذا القبيل أيضاً اجتماع مؤتمر المثقفين عقب ما عرف بأحداث العنف والفتنة الطائفية (١٩٩٥/١٩٩٦)، برعاية الراحل سعد الدين وهبة وبعض القيادات الفكرية الأخرى من تيارات مختلفة؛ وكان المفروض أن يبقى مؤسسة لقضايا الثقافة والمجتمع المماثلة، ولكنه لم يكتب له الاستمرار، حيث تولت "أجهزة الدولة" حجباً عن الأنظار، بما شل فاعلية الجماعة الثقافية فى تحركها إزاء قضية تمس الدولة والمجتمع على السواء، ومن مدخل الثقافة الوطنية.

وها هو ذا المؤتمر المقترح عقده، تصدر الدعوة له طوال عام ٢٠٠١، عقب أحداث يراها المجتمع المدني الثقافى ماسة بالحرية الفكرية وعدم احترام التعدد الثقافى والاجتماعى بما هو قيمة عليا من قيم المجتمع فى هذا الزمن الردىء. والملاحظة المهمة هنا هى تزايد انكفاء المثقف العربى فى مصر على الهم المصرى أكثر من معاشته لهموم عربية متفجرة بالمثل، على نحو يعرفه الواقع العربى والدولى، إلى جانب حرج الواقع الثقافى نفسه. ومما يلفت النظر أن بيان التحضير للمؤتمر المزمع عقده لا يذكر ضمن أهداف أربعة صاغها للمؤتمر أية لفظة للواقع العربى الذى يعيشه المثقف العربى فى مصر إلا أزمة التمثيل الديمقراطى للمثقف فى مجتمعه المدنى. وتشير الأهداف التى يذكرها إلى طبيعة الأزمة التى يعيشها؛ فهى "محاولة التوصل إلى قدر من التوافق العام بين المثقفين المصريين.." حول مواجهة المشاكل التى تتعرض لها الثقافة المصرية، واحترام حق الاختلاف، أو "تنشيط منظمات المجتمع المدنى، وتوحيد جماعة المثقفين المصريين"، أو "إدارة حوار بناء بين المنظمات الحكومية وغير الحكومية، التى تعمل فى مجال الثقافة"، أو "دراسة القوانين التى تنظم العمل الثقافى"، و"صيانة حرية الإبداع الثقافى والفنى والفكرى والبحثى العلمى، وحرية الرأى والتعبير والنشر والاعتقاد التى يضمنها الدستور..". وتتعكس هذه الأهداف على محاور المؤتمر الأربعة عن التوجهات الفكرية فى المجتمع المصرى، وآليات العمل الثقافى، والحقوق والحريات، وأداء المؤسسات الثقافية.

ومرة أخرى لست بصدد تقديم تحليل عن أعمال هذا المؤتمر الذى مازال "متوقعا". ولكننى ألفت النظر إلى غياب طرح التصور العام عن المكونات الثقافية للمجتمع فى مصر وفق تطورات تدفع إلى التكامل أو التفتت، كما أنه لا يطرح مراجعة فعلية للسياسات الثقافية السائدة، التى تؤثر بالتأكيد على ما يشير إليه المثقفون من مشاكل ثقافية... إلى آخر قائمة من القضايا الملحة، لا تتفصل عن المطلب العاجل لعقد المؤتمر، وتتعلق بمفاهيم حدائية وعروبية وعولمية ودفاعية أو

هجومية، وديمقراطية أو نخبوية ... إلخ. على نحو نطمع فى أن يجعل مثل هذا المؤتمر أحد نماذج حركة المجتمع المدنى الثقافى بمصر.

قضايا متصلة :

لم تعد الوثائق المتداولة عن السياسات الثقافية كافية لتقديم تعبير حقيقى عن مضمونها؛ وقد كان دورها أكبر فى هذا الصدد عندما ارتبطت " بالتخطيط " و "رسم" السياسات والمفهوم المركزى للدولة، بل والمركزى حتى للثقافة نفسها. وقد تعرض كل ذلك لتطورات منهجية وواقعية كبيرة، حيث أصبح السؤال الآن عن طبيعة الخطاب الثقافى، فى السياسة بل وفى الاقتصاد أيضاً، ناهيك عن أثر التدفق الإعلامى، وعن الثقافات النوعية والمحلية، ومشكلات الديمقراطية الثقافية.

لم يعد مفهوم الثقافة إذن "ثقافياً" بالمعنى الأدبى القديم ونحن فى عصر التنمية الشاملة والمتكاملة إقليمياً أو قومياً، ولم يتركها الإعلام العالمى جغرافية أو نوعية فى عصر العولمة، وصراع الحضارات من أجل النفوذ الاقتصادى والسياسى يدور على مستوى عالمى، بل لقد أصبح الفضاء الثقافى ساحة للتفسير والاختراقات "أو للمشروع الاستثمارى المشترك" فى عصر الإرهاب الدولى نفسه.

من هنا تعود أزمة الأدوار المختلفة فى الثقافة إلى نقطة بدت أنها تجاوزتها. فالخطاب الثقافى الجديد عاد يتحدث عن السياسات الثقافية التى لا بد أن تلتزمها الدول فى مواجهة ثقافة الإعلام المتدفق، أو ثقافة العنف والإرهاب، أو الثقافات العنصرية، بل إن دور الدولة الذى عاد إلى الظهور، لم يعد مقصوراً على "الإرشاد القومى" أو مواجهة هذا التوجه أو ذلك، بل أصبح أيضاً يرتبط بالمواثيق الدولية، وترتيب التزاماتها فى مجال حقوق الإنسان والحقوق الثقافية عمومًا، وأصبح يرتبط كذلك "بترتيب البيت" أمام سياسات التكيف الهيكلى الاقتصادى، وتطبيق اتفاقيات منظمة التجارة الدولية... وصولاً إلى ترتيبات للسياحة الثقافية. ويتعمق دور الدولة أحياناً فى قطاع العلاقات الخارجية للدولة، من مجرد تنظيم هذه العلاقات وتنميتها فى إطار خطتها العامة، إلى تطبيق التزامات تتعلق بالحظر أو

المحددات الفكرية والثقافية إزاء دول أو نظم فكرية أخرى، مثل النظام الصهيوني في ساحة الثقافة العربية.

من هنا عاد "سلطان الثقافة" عنواناً جديداً لا يرتبط فحسب بمعناه الروحي الذي فرضته في لحظات "ثقافة الأمة" و "التراث القومي" ... إلخ، وإنما أصبح يعبر أو ينفرد به أحياناً دور السلطة Power بمعنى الدولة، وفي أحسن الأحوال "بناء القدرات" التنفيذية لتحقيق الالتزامات؛ وهذا ما يجعله يمتد إلى الصناعات الثقافية، والتشريعات، والقطاع الخاص، والسياسات الاقتصادية والاجتماعية، على نطاق واسع.

لعل هذا التشابك هو ما يجعلنا نكرر ملاحظة تقترب من السلبية عن ضعف اهتمام الدراسات الاستراتيجية والتقارير العامة عن أحوال هذه الأمة في مجال متابعة الأوضاع الثقافية، إلا مرة هنا ومرة هناك، بما لا يجعلها أساسية في صلب التفكير الكلي للجماعة الثقافية النقدية.

وإذا ما كان الحديث عن تكامل ثقافي على مستوى عربي، فإننا لا بد أن نبدأ بوضع تصور لمعنى دور الدولة الذي أشرنا إليه. إن "الدولة العربية" - طبعاً - باتت تقبل كثيراً من مفاهيم السيادة المنقوصة والتدخلية التي تفرضها قواعد العولمة، بتدرج من المادي - الاقتصادي - إلى الاجتماعي والثقافي والسياسي، بما تؤكد الوثائق والوقائع على السواء. ولكنها لا تتوقف لمراجعة مشتركة للواقع العربي ومطالبه القومية من المفاهيم والمدرجات، برغم سيولة معنى "القومي" كثيراً في العقود الأخيرة. ولا أقصد هنا مجرد خلق مشروعات قومية مثل "القمر الصناعي"، أو إقامة مؤسسات ومنشآت، بقدر تصوري لدراسات مفصلة - وقرارات جماعية - تتعلق بترسانة من المفاهيم والوقائع، المطروحة بتناقضات كثيرة أحياناً، أو مسكوت عنها كثيراً أحياناً أخرى.

وليست مفردات المشروع الصهيوني والقومي والحضاري والعولمي والدولي والمدني والأهلي، ببعيدة عن أفق المعنيين "بالقومي" في أثناء صياغاتهم التقليدية "للقطري".

وتتثير هذه النقطة الأخيرة، التي بدأت بالارتباط بدور الدولة، موضوع الأدوار الأخرى في العمل الثقافي، وتنفيذ السياسات الثقافية، خصوصاً في الخطط الثقافية القومية. ذلك أن دور المجتمع المدني الثقافي، وتجمعات المثقفين المهنية والديمقراطية، ما زال غائباً. وبينما لاحظت أن منظماتنا القومية للثقافة تحشد المثقفين مرات لمناقشات حول "العالم" و"الكلية" و"الدولة"، فإنني لم ألاحظ جهداً مماثلاً في توزيع سلطات الثقافة إلى سلطات فرعية للمعنيين به؛ وهم التجمعات الثقافية الأهلية والديمقراطية. هذا في حين اهتمت المنظمة العربية مثلاً بدور القطاع الخاص في مجال ثقافة الطفل بوصفه "استثماراً لفائدة أجيال المستقبل". وأظن أنه لا تخفى مخاطر إطلاق: "مصالح القطاع الخاص" على ثقافة الطفل الناشئ (المجلة العربية للثقافة - سبتمبر ٢٠٠٠).

وتتثير قضية دور الدولة والقطاع المدني -الديمقراطي- والقطاع الخاص، قضية ديمقراطية الثقافة في مجملها إزاء آليات العولمة. ذلك لأن ثمة اشتباكاً وتشابكاً ملحوظاً بين إشكاليات العولمة، وسياسات التفتت الاجتماعي المتضمنة في بعض برامجها، كما لا يخفى دور الدولة في تنفيذ هذه الآليات من جهة، والموقف من "مقرطة" العمل الثقافي في مجمله من جهة أخرى. وهذا التشابك -والاشتباك- لا بد أن تعالجه سياسات ثقافية قائمة على أساس عمل ديمقراطي حقيقي في الثقافة؛ ذلك أنه يتطلب قدراً من المكاشفة والشفافية والجرأة والاستتارة على نحو يتطلب مشاركة الأطراف والتيارات الثقافية كافة، وليس مجرد مؤتمرات وزارية حول السياسة الثقافية. ويستطيع مثل هذا الحشد أن يعالج قضايا مهمة مثل:

١. الثقافات الفرعية داخل الثقافة القومية العربية. فلم تعد هذه ثقافات في "أطراف" العالم العربي مثل الكردية والسودانية والأمازيغية، بل يتعلق الأمر حتى بالثقافة الشعبية واللغات العامية؛ وكل ذلك مطروح في الفضائيات إعلامياً وفي السياسة صراعاً.. ولكنه في الثقافة يواجه الصمت. إن المسألة هنا لا تتعلق بالمقطع الأفقي في الثقافة فحسب، بل بدور التسلسل التاريخي

للمكون الثقافى فى أكثر من قطر عربى. ويشير ذلك كثيراً من المشاكل المسكوت عنها، أو التى تقابل بالصمت.

٢. يتصل بوضع الفقرة السابقة مباشرة مسألة الديمقراطية الثقافية الخاصة بالتصنيفات المختلفة داخل مضمون الثقافة القومية؛ فثمة تصنيفات تخص الثقافة الحضرية والريفية التى تحتاج إلى فهم السياسات لمعنى "ترييف" المدن "وتمدين" الريف فى بلادنا - إن جاز التعبير. وهناك اعتبارات تتعلق بالهجرة العربية البينية، أو إلى خارج الوطن العربى، واعتبارات خاصة بالفئات والطبقات الاجتماعية (المرأة - العمال ..). والمسألة فى الفقرة السابقة وهذه الفقرة تتعلق بقضايا التنمية الشاملة والقومية، كما تتعلق بآليات العولمة الضمنية؛ ولا بد أن تعالج فى مستوى عمق المسئولية الاجتماعية وليس بمجرد الحديث عن مخاطرها على "مسيرة الأمة".

٣. هناك تصنيف آخر يتعلق بالتوجيهات الثقافية نحو ثقافة حقوق الإنسان، وما يسمى بثقافة السلام، والثقافة السياسية، وثقافة العنف، بل ثقافة المقاومة فى إطار الثقافة الوطنية. ويلفت النظر فى هذه المجالات أنه فى حين انفردت المؤسسات الوزارية بدور رسم السياسات الثقافية، لم تلتفت هذه المؤسسات بحال إلى جهود فرعية متناثرة من مؤسسات ثقافية مستقلة، قائمة ضمن المجتمع المدنى الثقافى، وفى مجال الثقافات الفرعية أو النوعية، ولا تشير إليها الخطط الثقافية، والمقررات الوزارية، إلا بشكل عابر.

٤. هنا أيضاً مجال العلاقات الثقافية الخارجية وما يرتبط بها من قضايا. وأظن هذا المجال لا يقتصر - كما يرد فى "الخطط" أحياناً - على العلاقات الدولية، وعقد الاتفاقات والمعاهدات، أو حتى الأنشطة الثقافية المتبادلة. إنه - فى تقديرى - يرتبط بعدد من المفاهيم العامة فى ظروف العولمة. فأين حدود "الذاتية العربية" التى ستحدد العلاقات؟ أهى التراث الدينى، أم اللغوى، أم التحديثى؟ و من المناسب أن يثار هنا معنى: نشر الثقافة العربية فى الخارج، الذى يرد كثيراً فى الخطط الثقافية مرتبطاً بوجه خاص باللغة

العربية. قد يكون ذلك أحد أساليب العلاقات الثقافية التقليدية، ولكنه لابد أن يرتبط أيضاً بمشروع قومي كبير للترجمة من اللغة العربية واللغات الأجنبية وإليها، حتى لا ينفرد "الإعلام" بساحة التأثير.

٥. لابد أن يثار هنا السؤال عن حدود "الاستثناء الثقافي" الذي طرحته الدائرة الفرنكفونية، في حين تسعى هذه الفرنكفونية مثل غيرها حثيثاً إلى تكثيف حضورها على الساحة العربية، وما طبيعة الموقف من تفصيلات اتفاقيات المنظمة العالمية للتجارة، وشروطها الخاصة بالملكية الفكرية، وتقنين ظروف الإبداع الذي تهتم به الخطط الثقافية.

وفي الختام : أقول: إن الذين يتحدثون عن تكامل ثقافي عربي في ظروف العولمة، عليهم أن يطرحوا أهمية دراسة تفصيلية حول السياسات الثقافية القطرية، والمخططات القومية، فثمة عزلة ملحوظة بين الفضاين، في حين أن النوافذ مفتوحة لآليات عولمة القيم الثقافية المهيمنة التي تجد شعبية أوسع كثيراً من حجم الاستجابة للمخططات القومية. وهذا هو الموضوع الأساسي في تقديري لدراسة عن السياسات الثقافية.

مصادر البحث

- ١- أحمد الرشيدى : الثقافة العربية وحقوق الإنسان : ورقة لندوة : استراتيجية الثقافة العربية - اللجنة الوطنية المصرية للتربية والعلوم والثقافة - القاهرة (اليونسكو) أبريل ٢٠٠١.
- ٢- بريجيت شولتز : العولمة والوحدة، ودولة الرفاهية : حالة ألمانيا. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية - ترجمة سعاد الطويل - اليونسكو عدد ١٦٣ مارس ٢٠٠٠ - القاهرة.
- ٣- الثقافة فى الكويت : موقعها على الإنترنت : ١٩٩٩.
- ٤- حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى : بناء مجتمع المشاركة الشعبية - البرنامج العام. كتاب الأهالى رقم ١٩٦٤ - ١٩٩٨.
- ٥- حزب العمل : صحيفة الشعب - البرامج الانتخابية العامة.
- ٦- الحزب الناصرى العربى الديمقراطى : البرنامج العام.
- ٧- حزب الوفد الجديد : صحيفة الوفد - البرامج الانتخابية ٢٠٠٠.
- ٨ - حزب الوسط : البرنامج العام - القاهرة ١٩٩٨.
- ٩- حلمى شعراوى : فى ثقافة التحرر الوطنى : مديولى - القاهرة ٢٠٠١.
- ١٠ - سعد كامل : منهجية تقويم الثقافة الجماهيرية : هدى مجاهد وأمانى قنديل (تحرير) : فى : منهجية السياسات الاجتماعية؛ المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة ١٩٨٨.
- ١١- السيد ياسين : (إشراف) : المناخ الثقافى فى مصر - المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة ٢٠٠٠.
- ١٢- صدقى خطاب : مؤتمر وزراء الثقافة العرب : الإنجاز والتطلعات - المجلة العربية للثقافة - عدد ٢٩ سبتمبر ١٩٩٥ - تونس.
- ١٣- فريدريك تيرز : الأنوار المتغيرة للدولة : المقياس والفرص والمشكلات : ترجمة بهجت عبد الفتاح : المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية - عدد ١٦٣ - مارس ٢٠٠٠ - القاهرة.
- ١٤- اللجنة العالمية للثقافة والتنمية - تقرير ١٩٩٥ - التنوع البشرى الخلاق - اليونسكو - ترجمة : المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة ١٩٩٧.
- ١٥- المجالس القومية المتخصصة : السياسة الثقافية - مبادئ ودراسات؛ الجزء الأول - القاهرة ١٩٨٤.
- ١٦- محمد عابد الجابرى : المسألة الثقافية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ١٩٩٤.

الفصل الثالث

عالمية الثقافة و خصوصية الثقافة العربية

د. عبد المنعم تليمة(*)

ظلت الثقافة العربية الإسلامية سبعة قرون — بين القرنين السابع والرابع عشر للميلاد — هي الثقافة العالمية الوحيدة، وكانت هذه الثقافة ثمرة ثقافات العالم القديم كلها، تلك الثقافات التي أضافت إليها الشعوب والأمم الإسلامية إضافات باقية، فانتسعت أمادها في العلوم والفنون والفلسفات كافة. ومن المعلوم تاريخياً أن الثقافة العربية الإسلامية كانت مدخلاً مهماً إلى النهضة الأوروبية والعالم الحديث. ومن هنا فإن أهم خصائص الثقافة العربية الإسلامية إنما تتبدى في التعددية؛ لتعدد مصادرها وروافدها ومكوناتها، كما تتبدى في العالمية؛ إذ كانت هي ثقافة العالم قرونًا سبعة، ومدخلاً إلى ثقافة العالم الحديث. كذلك تتبدى هذه الخصائص في الاستمرارية؛ لأن الثقافة العربية في أزمان توهج طاقات الإبداع العربي، وفي أزمان وهن هذه الطاقات، لم تغب عن العالم، بل ظلت حية، إلى يوم الناس هذا. ويمكن القول بأن تاريخ الثقافة العربية، من بواكيره الأولى إلى اليوم، قد شهد أطواراً ثلاثة: طور الصعود في القرون السبعة الأولى، وطور الخمود حتى منتهى القرن الثامن عشر الميلادي، وطور النهوض في القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويمر النهوض الثقافي العربي بعثرات معطلة، في الوقت ذاته الذي تمر فيه البشرية بحركة كوكبة عظمى، وبمشهد ثقافي جديد فريد. ونرصد هاهنا عثرات النهوض الثقافي العربي، والمشهد الثقافي العالمي الراهن، لنضىء طريق الثقافة العربية إلى المستقبل.

(*) أستاذ النقد الأدبي بكلية الآداب — جامعة القاهرة.

١-١: تصور العرب الأقدمون لأنفسهم أصولاً تاريخية سحيقة ترتد إلى مجموعات بشرية من قبائل وشعوب بادت، مثل جرهم الأولى والعمالقنة وطسم وجديس وشمود وعاد... إلخ. وتصور العرب لأنفسهم أنساباً قريبة، فقد تدرج النسابة على جعل هذه الأنساب القريبة في مجموعتين بشريتين كبيرتين: أهل الشمال، سكان نجد والحجاز وتهامة، ويعرفون بالعدنانية والمضرية والنزارية والمعدية؛ وهم العرب المستعربة؛ وأهل الجنوب، سكان اليمن، ويعرفون بالقحطانية، وهم العرب العاربة. ثم تنقسم كل واحدة من هاتين المجموعتين إلى قبائل كبيرة تتسع كل منها لكثير من البطون والأفخاذ. وتفسر هذه الأنساب القريبة كثيراً من وجوه الحياة بعد الإسلام، وبخاصة الصراعات بين القبائل والفرق السياسية. ومن التجليات الأولى لذلك أن النبوة ثم الخلافة قد جاءتا في عرب الشمال العدنانية. وهنا رتب عرب الجنوب القحطانية أن يصلوا مع أولئك إلى التوازي والمساواة. وقد ذهب النسابة في هذا السبيل إلى أن قحطان من ولد هود عليه السلام. ومضى الترتيب إلى أبعد، فذهب نسابة إلى أن القحطانية والعدنانية من أصل واحد؛ فكلهم من ولد إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما السلام. بل لقد مضى الترتيب إلى أبعد من ذلك كثيراً؛ فلم ترد القحطانية المساواة والتوازي فقط، بل أرادت التفوق والظهور على العدنانية؛ فذهب نسابة إلى قسمة العرب إلى مجموعتين: عرب عاربة أو عرباء وهم القحطانية، وعرب متعربة وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة تجعل الأصالة في القحطانية، وتضع العدنانية في المنزلة الثانية من أصالة النسب العربي. وذهب إلى قسمة العرب إلى ثلاث مجموعات: عرب عاربة، وهم جرهم الأولى، والعمالقنة، وعبد ضخم ومن إليهم؛ وعرب متعربة؛ وهم القحطانية؛ وعرب مستعربة؛ وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة أيضاً تجعل القحطانية أدخل في أصالة النسب العربي من العدنانية. وجعل آباء العرب قاطبة — قحطانية وعدنانية — من أنبياء بني إسرائيل، إنما هو من أصداء مروييات التوراة؛ وتركيز الضوء على سكان الجنوب القحطانية — واليمن القديم بصورة عامة — إنما هو من ارتباط سيرة ملكة

سبأ بالنبي سليمان فى تلك المرويات التوراتية. وكان بعض النسابة والرواة زمن الجمع والتدوين بعد الإسلام من أهل الكتاب، فحرصوا على خلط المرويات العربية الشفاهية المتواترة بما جاء فى التوراة، وتابعهم فى ذلك نسابة ورواة من المسلمين، حتى صار ذلك التصور الذى عرضناه لأصول العرب السلالية والتاريخية مستقراً كأنه من حقائق التاريخ. وقد قلق بعض العلماء الأوائل وترددوا فى قبول ذلك؛ فلقد سئل الإمام مالك عن الرجل يرفع نسبه إلى آدم فلم يرض الإمام بهذا السبيل فى النسب، فسئل عن الرجل يرفع نسبه إلى إسماعيل بن إبراهيم فلم يرض أيضاً. وقال فى المرتين ما معناه: من أين له بهذا الخبر؟ لكن العرب اعتقدت فى تلك الأنساب والأصول، وصدرت عنها، وأسست عليها حركتها فى التاريخ قبل الإسلام وبعده، وصرنا نحن فى هذا العصر الحديث نعتمد على تلك العقيدة فى تفسير كثير من التاريخ والفكر والإبداع العربى. لكن إيمان العرب بتلك الأنساب والأصول، واصطناعنا لها فى الدرس، لا يعنىان صحتها التاريخية؛ فهى ليست من التاريخ فى شىء ويهمنى فى خاتمة هذه المسألة أن النسابة والرواة - وتبعهم فى ذلك المؤرخون - قد صوروا مجتمع العرب فى القرون القريبة السابقة على الإسلام فى صورة الجماعات المتناحرة والقبائل المنقسمة، وصوروا ذلك التناحر بأساً شديداً وذاك الانقسام حاداً عميقاً. وأهملت تلك الصورة أموراً أخرى لحقت بذلك المجتمع، فى صدارتها حس أولى بالوحدة، ومفهوم أولى للتوحيد.

ولنا أسانيد فى القول بمشاعر أولية غامضة بالوحدة والتوحيد فى مجتمع العرب قبيل الإسلام. أما الحس الأولى بالوحدة فقد كانت دواعيه: أن التنظيم الاجتماعى لعرب ما قبل الإسلام صار فى آخر تطوره؛ ذلك لأن مجتمعاً قبلياً ينهكه التناحر لا يجد سبيلاً لتطوره غير السلام والوحدة. وقد جدت فى ذلك المجتمع قبيل الإسلام عوامل جعلت مفهوم الوحدة قريباً من الأذهان ولو بصورة غامضة، وجعلت مطلب الوحدة ضرورة ولو بصورة أولية. ومن تلك العوامل وصول القبيلة إلى غاية من التماسك والانغلاق، تسد باب التطور إلا من خلال وحدة اجتماعية أوسع من القبلية، ومنها نشوء حس بمعنى (الأمة) فى مواجهة الأمم

الأخرى المجاورة، ومنها الأنشطة الجماعية التي أسهمت فيها قبائل متعددة، كالأسواق والرحلات التجارية... إلخ. وأما المفهوم الأولي للتوحيد فقد كانت دواعيه: أن قاعدة البناء الثقافي في ذلك المجتمع كانت الوثنية، وصارت قبيل الإسلام في آخر تطورها، بقايا ممارسات قديمة من التبدد، بحيث لا تجمع جمهرة العرب على عقيدة واحدة، ومن العجز بحيث لا تتطور إلى عقيدة شاملة. ومن دلائل وهن الوثنية قبيل الإسلام وضوح (الحنيفية) مقابلة للوثنية. ويمكن فهم الحنيفية على أنها خلوص العبادة لله، والرجوع إلى دين الفطرة الأولى، الدين الخالص، وارتبط هذا خاصة بدين إبراهيم. ومن هنا يؤكد النشاط الروحي ما تؤكدته الأنشطة كافة في الإطار الثقافي الجاهلي، وهو نشوء نزعة غالبة إلى التوحيد. يتبدى - إذن - أن تطور التنظيم الاجتماعي في مجتمع العرب قبيل الإسلام إنما كان يتجه إلى الوحدة، وأن حقائق الإطار الثقافي في ذلك المجتمع إنما كانت تتجه إلى التوحيد.

لكن الدرس الحديث لا يقف عند وضع العرب داخل شبه جزيرتهم، وإنما يتغيا أن يضعهم منذ وجدوا في التاريخ مع أمم العالم القديم وشعوبه صلات وتداخلاً وتفاعلاً.

وثمة مشكلات منهجية تتصل بطبيعة التكوين التاريخي للعرب ومراحلها منذ بدء هذا التكوين إلى يومنا، هذا وبطبيعة البناء الثقافي العربي، ومراحل هذا البناء، وصلة هذه المراحل الثقافية بمراحل التكوين التاريخي العربي العام. وعلى الرغم من تفاوت مستويات التطور في الوطن العربي فإن العرب أمة واحدة، ولكنهم في الوقت ذاته دول متعددة تزيد على العشرين. ولا بد من الإشارة إلى العلاقة بين (الأمة والدولة) كمفهومين في الواقع التاريخي والفقه السياسي: فالأمة هي جماعة من البشر شكلتها عوامل تاريخية، مادية، ومعنوية. وهي أضخم تشكل بشري تاريخي نضج وتبلور مع التطور في العصور الحديثة. والدولة هي القوة الاجتماعية القابضة على السلطة. ويتلازم المفهومان ويتحدان إذا وصل وعى الأمة بذاتها إلى غايته فأقامت دولتها القومية (Nation - State). الأمة في هذه الدولة

مصدر السلطات، والدولة فى هذه الحالة تعبير سياسى عن الأمة. فهنا تتحدد الحدود، وتصير الحدود السياسية (الدولة) هى نفسها الحدود القومية (الأمة). ولكن المفهومين ينفصلان فى حالات أخرى، فرب دولة تضم أمماً مختلفة، ورب أمة مجزأة فى دول مختلفة.

ولقد وعت الأمة العربية ذاتها فى العصور الوسطى، ولكن هذا الوعى كان أولاً غامضاً، ثم صار حركة تاريخية فى العصر الحديث فى ضوء بروز طبقات وسطى عربية، والاستقلال عن الدولة العثمانية العلية، ومنازلة الاستعمار الغربى. لذلك فإن العرب الآن ليسوا أولئك البدو من عاربة ومستعربة فى شبه الجزيرة العربية، وإنما هم أولئك العرب المتفاعلون مع التكوينات التاريخية الأساسية فى المنطقة: التكوين البابلى - الآشورى، التكوين الفرعونى، التكوين الفينيقي... إلخ؛ أى أن الأمة العربية لا ترتد إلى أصول خالصة الدم، وإنما هى تكوين جديد ليس حاصل جمع التكوينات الحضارية الموروثة، وإنما هو حاصل تفاعل هذه التكوينات. هذا التفاعل يجرى فى عصرنا وهو متطور متنام، لكنه معرض لخطر فادح يتمثل بالقوى الاستعمارية. ولا ريب فى أن المسيرة الأساسية للتطور العربى الحديث بدأت من خلال منازلة الاستعمار الإنجليزى والإسباني والإيطالى والفرنسى والأمريكى والإسرائيلى، أى منازلة ما عرفت البشرية الحديثة من أشكال الاستعمار القديم والجديد والاستيطانى. ولا شك فى أن حجر الزاوية فى هذا التطور العربى يكمن فى تحقيق الاستقلال والتحرر الوطنى والوحدة. وتواجه القوى العربية الجديدة الخطر الاستعمارى بتوجيه التفاعل العربى إلى وجهة ذات أسس سياسية شعبية ديمقراطية. فإذا تم التفاعل على هذه الأسس، فإن التكوين العربى القومى الجديد يصير تحقيقاً لذات الأمة العربية، كما يصير مصطلح (الأمة العربية) هنا تحديداً لأدق ما يعنيه مصطلح (الأمة) من مفهوم علمى صحيح. ومن المؤكد أن هذا التكوين القومى الجديد للأمة العربية يتخذ صورته السياسية عندما يصل إلى غايته من إقامة (الدولة القومية) على الأسس السياسية الشعبية الديمقراطية ذاتها.

إن الشعب العربى يتكون تاريخياً منذ خرج عرب الجزيرة بالإسلام وأخذوا يتفاعلون مع التكوينات التاريخية فى المنطقة. ويبلغ هذا التفاعل درجة رفيعة فى عصرنا الراهن؛ وكان فى أوله مبهماً فصار تحركاً تاريخياً فى الوقت الحاضر. ويبلغ هذا التحرك غايته بقيام (دولة الوحدة) التى تكون فيها الدولة تعبيراً سياسياً عن الأمة. وقبل الوصول إلى هذه الغاية، فإنه من الصحيح - تاريخياً وعلمياً - وجود شعب مصرى وشعب فلسطينى وشعب عراقى وشعب مغربى... إلخ. وتظل هذه المفاهيم قائمة وصحيحة حتى تعى هذه الشعوب حقيقة تكوينها العربى التاريخى الجديد، وحتى تختار بإدارتها الحرة وبطرائق سياسية شعبية ديمقراطية صياغة هذا التكوين فى وحدة سياسية واحدة. وهنا يبلغ التكوين الجديد غايته، وتبرز المصطلحات الصالحة لهذا المقام مثل: الشعب العربى، الوطن العربى، الدولة العربية، الأمة العربية.

وللأمة العربية، بحسب كونها جماعة بشرية صاغت لها عوامل تاريخية محددة، بناؤها الثقافى الموحد - ثقافتها الوحدة، وليست هذه الثقافة تلك التى خرج بها العرب الأقدمون من جزيرتهم وقفز بها الإسلام قفزة تطورية هائلة، وإنما تلك العناصر الثقافية متفاعلة مع الأبنية الثقافية الموروثة للمنطقة، ومتفاعلة مع ثقافات الأمم القديمة والوسيط والحديثة. هذا البناء الثقافى العربى الواحد له طوابعه الطبقية والقومية والإنسانية الواضحة كأي بناء ثقافى لأية أمة من الأمم. وينتظم البناء الثقافى كل الصيغ الدينية والفلسفية والعلمية والفقهية والقانونية والسياسية والإبداعية، وينتظم كل السائد من الأعراف والعادات وأنماط السلوك وما يفسرها من مثل عليا وقيم.

وحاولت بعض الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية أن تقيم تناقضاً وهمياً بين ما هو موروث إقليمى وإبداع محلى، وما هو موروث وإبداع قومى. ولكن هذه المحاولة تفشل أمام التطور التاريخى الفعلى، فالواقع أن الموروثات الثقافية القديمة والإبداعات الإقليمية والمحلية لا تتوارى فى ملابس التناقضات الراهنة، بل إنها تزدهر، لأن هذه التناقضات تؤدى إلى ازدهارها، ثم يحل التناقض فى الصيغة

العربية الجديدة. ومن هنا، فإن ازدهار الثقافات والإبداعات الإقليمية والمحلية يساعد على التفاعل الثقافي القومي الصحي والصحيح، ومن ثم فإنه يساعد على نضج البناء الثقافي القومي الواحد. إن هذه الثقافات والإبداعات الإقليمية والمحلية ذخائر ثرة للثقافة العربية الواحدة.

وقد اتسع الإبداع العربى للتعبير عن الوحدة والتنوع منذ خرج العرب الأقدمون من شبه الجزيرة متفاعلين مع الشعوب المحيطة؛ ولا يزال الإبداع العربى متسعاً للتعبير عن الحقيقتين حتى يصل التكوين العربى القومى الواحد إلى غايته. وأولى حقائق التفاعل ألا يظل الطرفان المتفاعلان نقيضين، بل إن جدلهما يفضى بهما إلى صيغة جديدة. ولم تغب هذه الحقيقة عن قدمائنا؛ فقد التفتوا إلى جوامع قوية فى الفن العربى - بخاصة الأدب - منذ أولياته الباكورة، والتفتوا فى الوقت ذاته إلى عناصر ملموحة من الموروثات الثقافية الإقليمية القديمة ومن الآفاق المحلية.

(٢)

١-٢ : بدأت الثقافة الحديثة بالانتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة؛ وكانت الملكية والقوة فى الطور الزراعى هى الأرض والحيازة، فصارت فى الطور الصناعى هى المصنع والمال؛ وكانت الأداة فى الطور الزراعى عضل الإنسان، فصارت فى التطور الصناعى عقله.

ولم يكن شأن هذا الطور الصناعى أن تحل الآلة والماكينة فيه محل العضل والجهد الجسدى، بل كان الشأن أبعد وأعمق؛ لأن الصناعة قد ارتبطت منذ بواكيرها الأولى بالعقلانية، فصارت حركة واحدة متقدمة، أثمرت فى كل مناحى الحياة ثمرات تبقى إلى آخر التاريخ، إن كان له آخر: أخذت طلائع المجتمع المدنى الحديث تتجلى ساعية إلى تنظيم الجدلية الاجتماعية فى أوعية ومؤسسات مستقلة أهلية حرة، وفى هياكل تعليمية وعلمية وإعلامية خاصة وعامة، واتجه هذا السعى إلى ضبط آليات الحكم والفصل بين السلطات وتنظيم التمثيل النيابى وتحديد العلاقات والحقوق والواجبات فى صياغات قانونية ودستورية. وأخذت بذور أولى لمجتمع دولى تتبدى ساعية إلى إضاءة علاقات الدول والشعوب، ثم ساعية إلى

تقنين هذه العلاقات وإقامة المنظمات العالمية التي تنهض بصياغة هذه التقنيات والقيام عليها، بل لقد رنت هذه الحركة الصناعية العقلانية - بعد أن وضعت لكوكب الأرض، بعد كشفها لما كان مجهولاً من أركانه، خريطته - إلى تعرف أسرار الكون وغزو الفضاء، رامية إلى وضع خريطة للكون. كان ذلك كله يجرى - والحديث عن مجتمعات رادت الطور الصناعى العقلانى، ومضت على طريقه - بأنظار وإجراءات وطرائق ومناهج انتهت إلى ثروات باقيات من الفتوحات العلمية والخبرات التقنية، ومن ضبط لمذاهب التفكير والتعبير والبحث والتحليل، ومن تحرير الأبنية الفلسفية والإبداعية، ومن إبداع خوالد من الأنواع الفنية والأدبية والتشكيلات الجمالية.

لكن هذا الطور الصناعى الذى أضاف إلى عمل البشرية ما يبقى فى تاريخها من خوالد الصياغات والإبداعات هو ذاته، الذى تنتهى آثار نشاطه إلى آماذ بعيدة من تخريب البيئة الطبيعية والبيئة الإنسانية جميعاً : استهلك هذا النشاط الصناعى قطعة عظيمة عزيزة من الموارد الطبيعية، واستخدم الطاقة الحفرية (الخشب والفحم والبتروول)، فلوث الهواء والأمواه والأجواء. وزاد هذا النشاط من نسبة ثانى أكسيد الكربون فأخذت درجة حرارة سطح الأرض ترتفع، وأخذ التصحر ينتشر، وأخذ مستوى المحيطات والبحار يعلو، فاختل توازن كوكب الأرض. أما تلويث النشاط الصناعى للبيئة البشرية فكان أشد جسامة وأبلغ تدميراً من تلويثه للبيئة الطبيعية. فلقد نهض هذا النشاط الصناعى على أساليب وأسس فى عمليات الإنتاج والتوزيع والتسويق. وقد صاغت كل ذلك أبنية ومذاهب فكرية جهيرة. واعتمد هذا التلويث التناقض بين البشر ومصالحهم اعتماداً، وأذكاه إذكاء، فألح على التنافس بين الأفراد حتى ثارت المطاعم والمطامح الذاتية، وملأت الآفاق فلم ير الفرد سواها، إلى أن صار مغترباً عما حوله وعن حوله. ووسع الهوة بين الطبقات فتناحرت، وتفجرت الحروب الأهلية، وغلا فى التمييز بين الشعوب والأعراق والأديان والثقافات، فعمت الحروب بين الشعوب والأقوام والأمم. وأثمرت هذه الأوضاع ثمرتها السامة فكانت ظاهرة الاستعمار الذى سيطر على

أسواق الشعوب عنوة، وانتهب ثرواتها غصباً إلى أن صار إلى نزع عقولها، وإزاحة ثقافتها وتراثاتها. ومادام التناقض، وحده أساساً للعلاقات - فإن القوة وحدها أساس لحسمه. ذلك أن الآخر - فى هذا النظر - عدو ينبغى الظهور عليه ومحقه محقاً. تبدى ذلك فى كل علاقة، بين الأفراد والجماعات والشعوب والفرق والأحزاب؛ بين العقائد والمذاهب والأديان، بين الطبقات والشعوب والأمم، وبلغ مداه - فى هذه العقود الأخيرة من الثورة الصناعية - فى أكبر حربين شهدهما التاريخ، وفى الانقسام إلى معسكرين متواجهين، يمدهما النشاط الصناعى بإمكانات التدمير الشامل، فانتهى إلى أيدى البشرية ما تدمر به ذاتها بذاتها مرات. كانت الحرب الثانية آخر محطة على طريق الطور الصناعى، حيث غدا عيش البشر فى الطبيعة منذراً بهلاك عظيم، وحيث غدت علاقات البشر بالبشر مهددة بالإفناء المتبادل. لقد صار الطور الصناعى إلى أفول، بقواعده الإنتاجية، ومثله الثقافية، ونظمه وقوانينه ومؤسساته المحلية والعالمية. وصار تاريخ البشر إلى طور جديد، هو الانتقال الثالثة العظمى فى كل هذا التاريخ، وهو - هذا الطور : طور ما بعد الصناعة - الأهم والأعظم والأعمق أثراً، بما تشى به بواكيره فى الحاضر، وبما تنبئ به تطوراتهِ فى المستقبل. وللحياة نواميسها المحكمة فى كون يتحرك بقوانين دقيقة؛ فإذا اختل عدلت هذه النواميس والقوانين الميزان، فيعود التوازن.

٢-٢ : هذا الطور الذى لا يزال فى أولياته الباكورة - تحرك تاريخى جذرى عميق - يعدل مواقع الفئات والطبقات فى كل مجتمع، ويزلزل ما استقر من علاقات بين الأمم. ينهض على قوة إنتاج فتية فذة، تتوسل بطاقة نظيفة، وينتج سلعة تتألق بالاستخدام، وينشط فى سوق واحدة، وفى بيئة واحدة. ييسر الاتصال والتوصيل وتدفق المعارف والمعلومات، فيفتح السبيل لتشكيل نظام جديد - مؤسسى سياسى - لإدارة الحياة على ظهر الكوكب، ويستحدث آليات غير مسبوقة للجدل بين الثقافات والإيديولوجيات والحضارات. وتجمع كلمة (الكوكبة) كل ذلك، فهى العملية العامة العالمية، التى تجرى فى أركان الأرض الأربعة جميعاً، وتتم فى زمان واحد، هو :

هذا الزمان، وتتجه إلى ما يأتي من أزمنة في مستقبل مفتوح لا تعرف له الأنظار والحدوس نهاية.

آيات هذه الكوكبة ثلاث:

الأولى: أن العلم صار قوة الإنتاج القائدة الحاكمة للعملية البشرية في كل مناحيها الإبداعية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... إلخ. وإن تطبيقات العلم والتكنولوجيا، صارت مسيرة بأهداف الإنسان، بات سيدها إذ كانت سيده في الطور الصناعي؛ وإن السلعة المنتجة غدت (المعلومة) التي لا تقنى بالاستخدام بل تتألق ويتسع انتشارها ويعمق تأثيرها. وفي هذه الآية أمران: أولهما أن العلم بدأ يرنو إلى الكف عن استنزاف عناصر الطبيعة ومواردها البكر، فراح يسعى إلى خلق مواد بديلة، فتبدت في هذا الشأن إمكانيات بغير حصر ولا نهاية، من هندسة الكائنات، وتخليق أجناس وأنواع وسلالات من النبات والحيوان من خامات ومواد مصنعة. إن العلم بدأ يرنو إلى الكف عن استخدام الطاقة الحفرية، فهي مخربة ملوثة، فضلاً عن أنها محدودة متناهية، فراح يسعى إلى طاقة نظيفة غير متناهية، طاقة الشمس والأهواء والأمواه. وينتهي الأمر في هذه الآية الأولى إلى وحدة (السوق) ما دامت السلعة - المعلومة - تتألق بالتداول ولا يفنيها الاستخدام، وما دامت مصادر المواد والطاقة (كوكبية) بطبيعتها.

والثانية: أن البيئة الطبيعية على الكوكب، وقد خربها النشاط الصناعي، باتت خطراً هائلاً يرجع بالتأثر إلى البيئة البشرية، فيفنى الحياة الإنسانية إفناء. وتنبه الوعي إلى أن الكوكب متناهٍ يمكن أن تنتهى الحياة عليه؛ فسعى علم اليوم إلى إعادة التوازن ومصالحة الطبيعة. وأجمع أهل الحل والعقد في العالم - مؤتمر قمة الأرض: ريو دي جانيرو، يناير ١٩٩٢م - على أن البيئة شأن بشري عام، يتجاوز كل الحدود الجغرافية والسياسية والإقليمية، وعلى أن مواجهة مشكلات هذه البيئة لا يمكن لبلد واحد ولا لقوة واحدة مواجهتها. فصار كوكب الأرض بيئة واحدة، وصارت هذه البيئة مسئولية بشرية مشتركة.

والثالثة: أن ثورة المعلومات وتدفق الاتصالات، قد محت الحدود والتخوم بين الجماعات البشرية، وأخذت تثمر مشتركاً ثقافياً إنسانياً بات يؤكد أن ما يجمع بين البشر أقوى كثيراً جداً مما يفرق بينهم؛ ومن ثم بات يدعو إلى معالجة التناقضات بين الطبقات والشعوب والأديان والثقافات والحضارات عن طريق الإجراءات السلمية الديمقراطية. ويحدث الآن فى المجتمع البشرى ما يؤكد هذا المشترك الثقافى ويقويه: حل منزع الحوار محل منزع الصراع، وحل منزع التفتيش عن عناصر الاتفاق محل منزع التفتيش عن عناصر الاختلاف، وباتت وجهة المحاوراة والتفاعل تعلق.

٢-٣: ولابد لهذا التحرك البشرى الجذرى العميق الكوكبة، من صياغات قانونية ومؤسسات سياسية ومنظمات ذات صلاحيات سيادية لإدارة حياة البشرية الجديدة. لابد من نظام جديد لإدارة العالم. ويؤمن كاتب هذه السطور إيماناً عميقاً بأن نظاماً جديداً لإدارة الحياة على هذا الكوكب يجرى تشكله فى عملية تاريخية عظمى، هى تغير كفى غير مسبوق فى التاريخ البشرى. وعلى الرغم من أن أعمدة هذا النظام الجديد فكرياً وسياسياً واقتصادياً لم تكتمل صياغتها ومؤسساتها، إلا أن التغيرات الهائلة الماثلة أمامنا وفى حياتنا تشير إلى هذه الأعمدة وتدل عليها. ولن يتسع المقام هنا للوقوف عند الجذور والأصول والأسس المعرفية والتاريخية التى تسند تشكيل النظام الجديد؛ إنما حسبنا أن نقف عند التجلى السياسى الراهن لعملية التشكيل هذه.

انتهت الحرب الباردة مع سندها من الاستقطاب والقطبية الثنائية، وبرز اعتقاد عام بأن ما يهدد الحياة على هذا الكوكب مسئولية مشتركة تحتاج إلى الجميع متفاهمين متآزرين. كل هذا جديد ولید، لم ينضج نماءه إلى درجة أن يصير عقيدة عامة. ولم ينم وعاءه ليصير مؤسسات ذات هبة، بل إن هذا التجديد الوليد يدرج وسط موروثات جملة من الصراعات والإحن والثارات وضروب جملة من الحساسيات المذهبية والعرقية والدينية، وصور جملة من التفاوتات الطبقيّة الحادة، والمظالم والقهر والاستعلاء ونفى الآخر. ويتصدى قديم عات لهذا الجديد؛ والقديم

هو ثمرة تراكم تاريخي يرتد عمقه إلى مئات بل إلى آلاف السنين من عمر البشرية. وهذا الشأن ثقافي تاريخي عميق الجذور، يحتاج في تصفيته إلى استراتيجيات شاملة طويلة الأجل. بيد أن في الموقف العالمي الراهن عوامل تعجل بتصفية القديم وتنمية الجديد. ويأتى على رأس هذه العوامل أن إدارة العالم عند أفول القطبية الثنائية تفتحت على القطبية المتعددة، وحتى يحدث ذلك يمر البشر اليوم بمرحلة استثنائية، مرحلة القطب الواحد، الولايات المتحدة الأمريكية، وهى مرحلة مؤقتة عابرة، لكنها ماثلة، وستظل قائمة، حتى تتعدل المواقع وتتضج الأقطاب. إن وجود الولايات المتحدة في التاريخ الحديث والمعاصر قد تم وصفه وتوصيفه خاصة إبان الحرب الباردة، بلغة اصطنعت منطلقات أيديولوجية وسياسية معروفة، حسب ما كان واقعاً تاريخياً إذ ذاك. أما نحن هنا فنصطنع لغة الفكر الجديد فنقول: إن الانفراد بإدارة العالم شر مطلق، ومن ثم فإن انفراد الولايات المتحدة الآن، وهو أمر مؤقت كما سلف القول، شر؛ لأن الانفراد بذاته إنما يصدر عن مصالح المنفرد. ولهذا فإن البشرية اليوم تسعى لتصفية انفراد القطب الواحد الأمريكى، في اتجاه إدارة جديدة للعالم تنهض على تعدد الأقطاب في صيغ قانونية وسياسية عصرية متوازنة وعادلة، وفي مؤسسات تتسع لتمثيل الجميع. وفي المرحلة الاستثنائية الحالية تتخلق حركة شعبية عالمية هي القطب الشعبى العالمى الموازى لأمريكا.

والملاحظ في هذا الصدد تعاظم ظهور الجماعات غير الحكومية في العالم كله، ومن بين هذه الجماعات ما يوجه كل عمله إلى الدفاع عن حقوق الإنسان، وحقوق كل البشر في اختيار أساليب العيش، وحقوق كل الجماعات البشرية — الشعوب — في دفع صور القهر الاقتصادى والثقافى والروحى. ومعظم هذه الجماعات قد انتظم في اتحادات عالمية، ترفع ألوية التعددية الثقافية والمحاورة الحضارية، وتقف ضد إرادة الهيمنة والاحتكار، وتكريس اللامركزية، وتحكيم المعايير المزدوجة في القضايا العالمية، كما تقف ضد استخدام القوة والتدخل في شئون الغير.

إن ثورة تعم العالم جميعه فى وقت واحد، وهى الثورة الثالثة فى تاريخ البشرية الطويل، ثورة ما بعد الصناعة، ثورة العلم وتطبيقاته والتوصيل والاتصال وشموله والمعلومات وتدفقها. ويملك أسباب هذه الثورة ويقودها ويوجهها تلك المراكز المتقدمة التى حققت أشواطاً إبان الثورة الصناعية. ولا تملك من هذه الأسباب والقيادة شيئاً تلك البلاد التى تخلفت إبان الثورة الصناعية فعجزت عن المشاركة فى الثورة الثالثة، لكنها لا تستطيع الإفلات سلباً من آثارها ونتائجها. ويجنى القادرون ثمرات مشاركتهم قوة وتقدماً، ويجنى العاجزون ثمرات تخلفهم ضعفاً وتخلفاً. ويظل هذا الشرط التاريخى قائماً حتى ينهض القادرون بمسئوليتهم فتضيف هذه الثورة الثالثة إلى عالميتها إنسانيتها، وحتى يتم العاجزون بناء مؤسساتهم العصرية وإدارة حياتهم إدارة عقلانية ديمقراطية راشدة، فيمكنهم المشاركة وجنى الثمرات إيجاباً.

إن الأسس العامة لهذه الثورة الراهنة صارت حقائق لا يمكن انمراء فيها، وصارت هذه الحقائق تشير منذ الآن إلى الوجهة البشرية المستقبلية، فى ضرورة صبغ هذه العملية التاريخية الكبرى بالطوابع الإنسانية التى تؤكد وحدة الحياة البشرية، وحق كل البشر فى العيش المنتج المبدع الكريم.

وأولى هذه الحقائق أن العلم وتطبيقاته أصبح قوة إنتاجية، وأن (المعلومة) أصبحت أهم (سلعة). وكان الأقوى والأغنى من يمتلك المواد الطبيعية الخام اللازمة للصناعة، فأصبح الأقوى الآن من يمتلك مصادر المعرفة، وأصبح الأغنى من يمتلك أنفعها وأدقها. وهنا نشأ موقف فريد، حيث لم يعد الفيصل اليوم وغداً هو حجم امتلاك هذه الأمة أو تلك لمصادر الثروات الطبيعية، وإنما صار الفيصل هو كيفية استثمار أعز الثروات، الثروة البشرية، وطرائق إعدادها للمشاركة فى إبداع العلم وإتقان تطبيقه. إن مصادر القوة والغنى لكل أمة اليوم مشروطة بأن تدير هذه الأمة حياتها إدارة عصرية ديمقراطية، تؤهل طاقاتها البشرية للمشاركة والإبداع والتفوق، والعيش الخصب المنتج.

والحقيقة الثانية التى أخذت تستقر أساساً من أسس هذه الثورة الثالثة أن تطبيقات العلم جعلت الاتصال بين أركان العالم دقيقاً محكماً، حتى لقد صارت هذه الأركان أحياء ودروباً فى قرية صغيرة هى هذا الكوكب الذى يحيا عليه.

والحقيقة الثالثة قاعدة فكرية مهدت للحقيقتين السابقتين ورافقتهما ونتجت عنهما فى آن واحد. هذه الحقيقة هى أن وحدة الحياة البشرية أصل أعم من كل تناقض. وهاهنا ينشأ موقف فريد آخر ذو آفاق مستقبلية رحبية : حوار الثقافات والحضارات والقوميات؛ وثمره لهذا نضج اتجاه قوى إلى التفتيش عن المشترك الثقافى الإنسانى. وهنا ننص على أن التفتيش لا يعنى مواراة خصائص الثقافات المحلية والإقليمية وإهمال حقائقها، بل إنه ليعنى - أصالة - ازدهار هذه الثقافات بسبيل تجادلها وتفاعلها مع كل الثقافات. إن ما يشترك فيه البشر أوسع وأعمق مما هم فيه مختلفون، وإن الوصول إلى المشترك بينهم إنما يتم بمعرفة وجوه التمايز والاختلاف. ولهذا فإن النزوع إلى بيان المشترك الثقافى الإنسانى يعتمد أول ما يعتمد على المحاروة العظمى بين الثقافات التى أنجزها البشر أنفسهم. إنها عملية تاريخية عظمى : ثورة شاملة تغير الحياة على كوكب الأرض، يتأسس لها نظام عالمى جديد لإدارة الحياة على هذا الكوكب. وجوهر هذا النظام نفى القطبية، واحدية وثنائية، لأنه إنما ينهض على مشاركة عالمية عريضة. وأية أمة ساعية إلى المشاركة محكومة بقدراتها على اكتشاف قواها وطاقاتها الكامنة، وتوجيهها إلى الإبداع والابتكار فى ظل من الحريات والديمقراطية والعصرية.

إن الثقافة العربية الإسلامية مؤهلة، لتعدد مصادرها ومكوناتها من الثقافات القديمة وبإضافات الشعوب والأمم العربية الإسلامية فى العصور الوسيطة، أن تحتل محلاً رفيعاً فى الثقافة الحديثة والمعاصرة، لولا طور الخمود الذى أشرنا إليه، ولولا عثرات النهوض الراهنة. ونحاول رؤية مخارج للإحياء والتجديد الثقافيين، تفتح الطريق إلى مستقبل تشارك فيه الثقافة العربية فى حوار الثقافات، وفى تأسيس العالم الجديد.

٣-١ : إن مشكل البنية الثقافية العربية يجد تجليه (الظاهر) فى أن مسعى العرب المحدثين - منذ نهايات القرن الثامن عشر إلى نهايات القرن العشرين- إلى إقامة أعمدة المجتمع الحديث: (المؤسسات الحديثة - الثقافة العقلانية العصرية - سلطة الشعب)، قد تعثر لأن الاستبداد (الخارجى والمحلى) قد كان عقبة كبرى دون تحقيق هذا المسعى. لكن الشأن ليس سياسياً ظاهرياً فحسب، وإنما هو شأن ثقافى صميم. إن للعرب موروثات ثقافية هائلة، ترتد إلى عمق تاريخى بعيد، وتجعل هذه الموروثات -خصوصاً المتأخرة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية- من العرب نموذجاً للمجتمع التقليدى الذى ينتج المحافظة الحازمة والسلفية الغالبة. بيد أن هذه الموروثات الهائلة، قديمة ومتأخرة، يمكن أن تكون قاعدة مكيئة من فواعد التحديث لو تناولها النهج النقدى العقلانى التقويى الذى يدرسها فى تاريخيتها. لكن هذه العملية العقلانية لم تتم إلى يوم الناس هذا؛ ومن هنا ظلت التقليدية مناوئاً ثقیلاً للتحديث. إن المثل السياسى لدى هذه التقليدية هو (المستبد العادل)؛ فهى تنتج الاستبداد المحلى وتعيد إنتاجه، وهو يثبتها ويحميها. إن التقليدية تنتج - سياسياً - الحكم الشمولى المطلق، كما أنها تنتج - فكرياً - الإيديولوجية الشمولية المطلقة. ولا مخرج للعرب من هذه الدائرة المغلقة إلا بالإصلاح الثقافى؛ فالإصلاح الثقافى أساس كل إصلاح، وهو قاعدة التغيير العميق والبناء الجديد. ذلك أن الإصلاح الثقافى - بمعناه الشامل الذى نقصد إليه هنا - يفسر تاريخ الجماعة ليحدد قانون ماضيها، وليضىء حقيقة حاضرها وليستشرف أفق مستقبلها. إنه بهذا التفسير يصوغ هوية الجماعة، ويبين دورها فى التاريخ البشرى، وهى - بوعياها بهذا الدور - تنهض بمبادرتها فى حاضرها ومستقبلها فى عالم اليوم وعالم الغد القريب والبعيد.

والإصلاح الثقافى الشامل يخضع (البنية المفهومية) للبحث والنظر والمناقشة والدرس، لتصح المفهومات الأساسية فى الوجود البشرى : (الكون، الوجود، الله، الحياة، الموت، الدين، الرسالة... إلخ)، والمفهومات الأساسية

فى النشاط البشرى، (المجتمع، العمل، الفن، الفكر... إلخ)، والمفاهيم الأساسية فى العلاقات البشرية : (الحكم، الدولة، السياسة، السلطة، الحق، الحرية، القانون، الأغلبية والأقلية... إلخ)، والمفاهيم الأساسية فى الحياة البشرية: (الأسرة، الزواج، الحب، الجنس... إلخ).

والإصلاح الثقافى الشامل يهز (البنية الذهنية) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف بها، بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة معايير التجريب والبحث والتفكير والتعقيل.

والإصلاح الثقافى الشامل يهز (بنية القيم) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف فيها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم المواطنة والعمل المؤسسى والعمل المنتج والعمل العام.

والإصلاح الثقافى الشامل يهز (بنية التجميد والتثبيت والمحافظة) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف بها، بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم الكشف والتجديد والابتكار والإبداع.

لقد شهدت حركة الإحياء الثقافى تجديداً لدى بعض روافد هذه الحركة، وقد وجد هذا التجديد مجالاً فى الأخذ بطرائق الدرس الحديث، تاريخية وعقلانية. بيد أن مجمل ثقافتنا الحديثة قد شهدت إلى جانب تلك الحركة وتجلياتها -جديداً فى حقول العلم والفكر والإبداع، لكن هذا الجديد تعثر - ولا يزال- لتلك العلة التى نصنأ عليها فى موضع سابق، علة البنية الثقافية المتوارثة، ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية؛ أى البنية التى تنتج التقليدية فى كل ميادين النظر والبحث والإبداع، كما تنتج الاستبداد فى كل مناحى إدارة الحياة، بدءاً بالبيت والمدرسة، وانتهاء بالحكم وإدارة البلاد.

ولا ريب أن فى هذا المشهد تجديداً وجديداً فقد كان - من إحدى الزوايا - استجابة لمطالب النهوض، كما كان - من زاوية أخرى - ثمرة لهذه المطالب. وكان المشهد من بعيد أحياناً ومن قريب أحياناً موازياً فكرياً للأنظار التى انتهت إلى تحديد غايات النهوض بأربع : تحرير الوطن، وتحديث المجتمع، وتعقيل الفكر،

وتوحيد الأمة. وكان المشهد، ولو بصورة غامضة، وراء التيارات السياسية الأربعة التي رشحها التاريخ العربى الحديث : الليبرالية، والاشتراكية، والسلفية، والقومية.

وثمة رجال لم يكونوا من محترفى صناعة الفلسفة، بيد أن جهودهم النظرية والعملية ساعدت فى بلورة تيارات هذا المشهد. كان رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ورشيد رضا وطه حسين وسلامة موسى وعباس العقاد وحسن البنا وتوفيق الحكيم، من رجال الفكر والعمل، ولم يكن واحد منهم بعيداً عن واحد من تلك التيارات التى جاء أهل الاختصاص من أصحاب صناعة الفلسفة لجعلوها تيارات واتجاهات فلسفية بالمعنى الاصطلاحي. ويعكس هذا المشهد الفكرى، فى ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، ثلاثة أمور:

أولها: فقر هذا المشهد فى النقد والتقويم والإضافة. بغير النهج النقدى التقويمى يصير التراث عبئاً وعقبة دون نهوض حقيقى. وبغير إضافة تصير التيارات الثقافية الحديثة (كوكبة) بدون دور وجهد فكرى مرموق منا.

وثانيها: الخلط بين طرائق البحث الأكاديمى وحاجات الواقع العملى السياسى المعيش. إن هذا يفسد الأمرين جميعاً؛ إذ إنه يجعل من الباحث داعية، ويجعل من الداعية مدعياً. ننص على هذا الأمر ونحن أبعد الناس عن الفصل بين النظر والواقع، بيد أننا نفرق بين ضرورة انشغال النظر بتحليل الواقع والتنظير والتأصيل لقضاياها، وبين الاستجابة لمقتضيات العارض الجزئى من العمل السياسى.

وثالثها: عجز هذا المشهد الفكرى عن صياغة أدبيات عصرية راقية للحوار بين تياراته المختلفة، فراح كل تيار يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة، وفى هذا ما فيه من فساد الرأى والرؤية والحقيقة جميعاً.

هذه الأمور الثلاثة التى تعكر المشهد هى موازاة فكرية لما عليه القوى الفاعلة فى السياسة العملية. وتصطنع هذه القوى التناحر اصطناعاً، ولذا فقد عجزت عن المصالحة السياسية على أسس المحاوراة الوطنية العظمى. كل هذا - فى النظر والعمل - يعطل تغيير البنية الثقافية الموروثة، التى تلد التقليدية فى النظر والاستبداد

فى العمل. وقد نصصنا - فى غير موضع- على أن السبيل هو الإصلاح الثقافى الشامل.

٣-٢: يستقيم أمر العرب ويصح سبيلهم إلى المستقبل ببرنامج إصلاح شامل، مستلهم من المشروعات الأربعة التى صاغتها قواهم الأربع: الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية، وهى القوى التى رشحها التاريخ العربى فى القرنين الماضيين لبناء المجتمع الحديث وقيادة مسيرته إلى المستقبل. ومدار البرنامج فى إنجاز الغايات العربية الأربع التى التف حولها العرب المحدثون من الأجداد والآباء الأقربين (التحرير) بتصفية آثار الاستبداد الخارجى، وتصفية احتكار الاستبداد الداخلى للسلطة وانفراده بإدارة البلاد، و (التحديث) باستكمال إقامة مؤسسات المجتمع الحديث بأفاق عصرية ومستقبلية، و (التعقيل) بالاعتداد بالعقل فى كل نظر وقرار، وفى صياغة كل قانون وعلاقة، و (التوحيد) بتجاوز نهج النفى المتبادل بين قوى المجتمع السياسية والفكرية إلى نهج الاعتراف المتبادل بينها. وثمة مداخل ضرورية تمهد لبرنامج الإصلاح الشامل هذا وتقييمه على نهج غير ذى عوج من المبادئ والأصول؛ ونعنى هاهنا أربعة أمور، يتصل الأولان بالصلات العربية - العربية، ويتصل الآخران بالصلات العربية العالمية. وكانت هذه الأمور الأربعة - ولاتزال - من أسباب عثرة الثقافة العربية، وتعطيل العمل المشترك بين أبناء الأمة، وفساد العلاقة بين العرب والعالم.

أما الأمران العربيان فهما:

الأمر الأول : (ثنائية : سلام اجتماعى - سلام سياسى): كل امرئ سوى مع السلام، غير أن المجتمع -أى مجتمع- ينهض على الصراع والتناقضات؛ فثمة قوى قاهرة، وأخرى مقهورة، وقوى مستغلة - بكسر الغين - وأخرى مستغلة - بفتحها- وحاكمون ومحكومون، وقادرون وعاجزون، وأغنياء وفقراء؛ وثمة مصالح متضاربة، وأفكار متنافرة، ومنازع سلفية، وأخرى محافظة، وثالثة تقدمية. ومقولة: (السلام الاجتماعى) تثبت ما هو قائم من قهر واستغلال ومحافظة... إلخ. وتحمى المستفيدين منه من حاكمين وقادرين وأغنياء... إلخ.

أما سواء السبيل فهو مع مقولة: (السلام السياسى)، الذى يعنى مواجهة الصراع والتناقضات باتفاق كل أطراف الجدلية الاجتماعية على آليات وإجراءات وصياغات دستورية وسياسية تحقق التوازن بين المصالح، وتقيم الميزان. وتلحق بهذا الأمر الأول (ثنائية: الاستقرار - الاستمرار)؛ وتلحق هذه الثنائية بسابقتها، فكل امرئ سوى مع الاستقرار. غير أن المجتمع فى حركة وحراك دائمين دائبين. ومقولة (الاستقرار) هاهنا معناها التجميد والتثبيت ومناهضة التغيير والتقدم؛ وكل ذلك فى صالح الراهن وما سبقه، وضد الآتى وما بعده. أما مقولة (الاستمرار)، فتعنى اتفاق قوى المجتمع على دفعه إلى حيوية مطلوبة، ونقله إلى التقدم بحركة محسوبة.

والأمر الثانى: (ثنائية: حكم - معارضة) : وتنهض هذه الثنائية على الفلسفة السياسية للطبقة الوسطى، الليبرالية (ديكتاتورية البورجوازية)، حيث نظام الأحزاب الذى يخرج من صفوفه - فى الغالب - حزبان قويان يتبادلان الحكم والمعارضة. والفارق عظيم بين هذه الليبرالية الأقلية والديمقراطية الآتية. تزلزل الديمقراطية ديكتاتورية الطبقة الوسطى، وتتسع لسلطة كل الطبقات؛ كل الشعب، حيث تتراجع ثنائية (حكم - معارضة) لتحل محلها مقولة واحدة هى : (المشاركة). تتراجع ديكتاتورية الطبقة الواحدة وفلسفتها الليبرالية القديمة، وينهض حكم الشعب بفئاته وطبقاته المختلفة فى جبهة متحدة، فلسفتها: الديمقراطية الجديدة.

وأما الأمران اللذان يرتبطان بصلة العرب بالعالم فهما:

(ثنائية: أنا - الآخر) : ثنائية قبلية تجلت فى التاريخ البشرى لما كان البشر وحدات اجتماعية صغيرة قبلية وعشيرية، ولما كان يهيمن على هذه الوحدات ثقافة الاختلاف الأولى الأسطورية، من أصول عرقية عتيقة، وشعائر عقيدية باكرة، كان (أنا) - فى ذلك الزمان - هو الوحدة الاجتماعية الصغيرة الأولية، وكان (الآخر) ما عداها من الوحدات الأخرى. وكان الأصل فى هذه الثنائية (أنا - الآخر) ما عداها من الوحدات الأخرى مفصلاً عن التناحر والمواجهة. وذاعت هذه الثنائية وتغذت بفسوخ عميق فى العصر القومى الحديث، حيث تجمعت الوحدات البشرية

الصغرى فى أوطان ذات حدود بلغ الذود عنها حد الشهادة، وفى قوميات ذات بنية ثقافية بلغ الالتزام بمقولاتها وممارساتها حد الواجب الأعلى، وفى أديان ومذاهب وإيديولوجيات كبرى بلغ الإيمان بها حد القداسة. أنا - هاهنا - هو: الوطن، الدين ... إلخ؛ والآخر هو ماعدا هذا الوطن، الدين ... من الأوطان والأديان الأخرى، وصار الأصل فى الثنائية القتال والحروب العالمية. بل لقد تبدت هذه الثنائية (أنا - الآخر) فى هذا العصر الحديث القومى فى داخل الجماعة الوطنية الواحدة ذاتها، فصار أنا هو هذه الفئة أو الطبقة الاجتماعية أو تلك، وهذا المذهب أو ذاك، أو هذه الطائفة أو تلك، وصار الآخر - داخل ذات أرض الجماعة الواحدة - هو غير هذه الفئة أو الطبقة أو المذهب أو الحزب ... إلخ، وصار الأصل فى الثنائية الصراع والحروب الأهلية. وفى كل الأحوال فإن العلاقة بين طرفى الثنائية كانت أبداً تنهض على ثقافة الاختلاف، فـ (الواو) فى: (أنا و الآخر) دالة على التوازى، وبعيدة كل البعد عن التداخل، بمعنى أن الطرفين - بلغة الرياضة - متوازيان لا يلتقيان مهما يمتدان. هما متقابلان، متضادان، متواجهان، متصارعان، حتى يظهر أحدهما على الآخر بالانتصار والقهر، وربما بالسحق والمحق. وتجد هذه الأحقية الأخيرة مجالاها الأعلى، عندما يتأكد وهن أحد الطرفين وتراجعة وانكساره، فينشط استعلاء الطرف الآخر، وتقوى لديه إرادة السيطرة والعدوان، وربما تصحو فى الطرف الواهن روح المجادلة والمنازلة والمقاومة. وهنا تسرى فى ثقافة القوى إرادة الهيمنة على العالم، وتسرى فى ثقافة الضعيف أن ضعفه إنما يرتد إلى مؤامرة - ربما عالمية - تسعى إلى محو وجوده محواً من على خريطة هذا الكوكب.

وفى زمننا هذا يطلع على البشرية الراهنة والآتية فجر جديد، يشع أنواره على مهل وثيد، لكنه أكيد، وتمتد منتشرة لتغمر كل أركان الكوكب. وينتقل هذا الفجر بالبشرية الجديدة من ثقافة الاختلاف إلى ثقافة الاتفاق، حيث يفتش البشر عن المشترك الثقافى الإنسانى، وهو الأصل؛ إذ إن ما يجمع بين البشر - فى كل الحقائق البيولوجية والفسولوجية والروحية والثقافية - أعم وأعمق بكثير مما هم

فيه مختلفون. هنا تصير ثنائية التضاد (أنا - الآخر) إلى جدلية موحدة بين طرفين متداخلين متآزرين: (أنا فى الآخر - الآخر فى)، و (أنا مع الآخر - الآخر معى).

والأمر الثانى (ثنائية: الهوية - الكوكبة): هوية الجماعة هى جملة العناصر التاريخية الاجتماعية الثقافية المكونة لها. والكوكبة ليست جمعاً ميكانيكياً لهويات الجماعات البشرية، وإنما هى حصيلة التفاعل بين هذه الهويات بحيث تتخلق أبنية ثقافية وحضارية ذات طوابع إنسانية. تزدهر الهويات بالتفاعل الكوكبى، وتقوى الكوكبة بثمرات هذا التفاعل، ولا تقوى هوية على المشاركة فى بناء مستقبل الإنسانية دون أن تتفتح على غيرها، وأن تتوازن علاقات مكوناتها الذاتية توازناً عصبياً ديمقراطياً. ولا تحقق الكوكبة غايتها دون آليات مؤسسة على المحاوراة النشطة المسئولة، ودون الاعتداد بموروثات الجماعات البشرية كافة، والاحترام لإبداعات كل الشعوب ومثلها العليا وممارستها، من قيم وأعراف وتقاليد.

ولقد ذكرنا - فى غير موضع من هذا البحث - الهوية العربية ورصدنا مكوناتها البشرية وخصائصها الثقافية؛ فمكونات العرب البشرية جمّة: أفريقية وآسيوية وأوروبية. وخصائص ثقافة العرب كثرة: التعددية، والتفاعل، والتوحيد، والوحدة، والمحافظة، والتواصل. على أن تفاعل الهوية العربية إنما ينهض على تلبيتها القدرة لتدفقات الاتصال الذى يتجه إلى عبور الحدود ومحو المسافات، بما يعنى أن المحاوراة - لا المصارعة - ستكون الأصل فى علاقات الشعوب و الأمم والنحل والمذاهب والأديان والحضارات والثقافات، وبما يعنى كذلك سقوط ثنائيات (شرق / غرب - شمال / جنوب)، وسقوط التصنيفات اللونية للمجموعات البشرية (شعوب بيضاء، صفراء، سوداء). ها هنا يجد العرب أنفسهم فى قلب العالم، ولهم دور مرموق فى هذه العملية التاريخية العظمى الجارية فى هذا الزمان، وفيما بعده من أزمان: عملية الكوكبة.

والإصلاح الثقافى المستقبلى الشامل هو الأساس المكين لكل إصلاح؛ فى ضوءه تحل التناقضات، وتصح العلاقات، وتتضج المفهومات، وتتبلور

المشروعات، وتتحد البرامج؛ وفي ضوءه تسطع الإبداعات والأفكار، وينشط الصراع الفكري المسئول، وتعدّ المحاور الأدبيات الحوار الناضجة.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- حسين المرصفي: الكلم الثمان، مصر ١٩٠٣.
- سليم نقاش: مصر للمصريين، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية (الأجزاء من ٤ إلى ٩).
- طه حسين: المجموعة الكاملة. بيروت - دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م.
- عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون. بيروت - دار القلم ١٩٧٨م.
- عبد المنعم تليمة (محرر): الأدب العربي، تعبيره عن الوحدة والتنوع، بحوث تمهيدية. بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٧م.
- عبد المنعم تليمة (محرر): طه حسين، مائة عام من النهوض العربي. القاهرة، - دار الفكر، ١٩٨٩م.

ثانياً: المراجع المترجمة:

- أدولف أرمان: ديانة مصر القديمة، ت عبد المنعم أبو بكر. القاهرة - مطبعة البابي الحلبي، د.ت.
- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ.
- بيل جيتس: المعلوماتية بعد الإنترنت، ت عبد السلام رضوان. الكويت - عالم المعرفة، العدد ٢٣١، ١٩٩٩م.
- جان فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ت أحمد حسان. القاهرة - شرقيات، ١٩٩٤م.
- جيمس هنري برستيد: فجر الضمير، ت سليم حسن. القاهرة - مكتبة مصر، د.ت.

ثالثاً: مراجع باللغة الإنجليزية:

(مرتبة حسب تواريخ الصدور)

- Paul Kennedy, The Rise and Fall of Great Powers, London, 1988.
- Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford University Press, 1990.
- Ronald Robertson, Globalization, London, 1992.

- Ingomar Hauchler and Paul Kennedy, Global Trends, New York, 1994.
- James Anderson, A global world, Oxford, 1995.
- Richard Falk, On Human Governance, Towards a New Global Politics, Cambridge, 1995.
- Samuel Huntington, The Clash of civilizations, London, 1996.
- Paul Hirst and Graham Thompson, Globalization In Question, Cambridge, 1996.
- Mike Feather Stone, Undoing Culture Globalization, Post Modernism and Identity, London, 1997.
- وراجع أعمال الأستاذة: كاردوسو Cardoso وتوفلر Toffler وإيتشهارا Ichihara

رابعاً: تقارير المنظمات الدولية وأعمال المؤتمرات العلمية (مترجمة بالعربية):

- تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية (التنوع الإنسانى المبدع). باريس - منشورات اليونسكو " ١٩٩٦م.
- مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول سنة ١٩١١م، المطبعة الأميرية، مصر.
- المعهد القومى للتخطيط: تقرير التنمية البشرية، القاهرة، ١٩٩٤م.
- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، المؤتمر الدولى الحكومى للسياسات الثقافية. ستوكهولم ١٩٩٨م.

الفصل الرابع

وحدة الثقافة العربية والخصوصيات الثقافية القطرية فى إطار عولمة الثقافة

د. مصطفى عبد الغنى (*)

ملاحظات أولية :

ثمة ملاحظات أولية لا بد من الإشارة إليها هنا، من ذلك أنه لا يمكن أن نطرح أية قضية فى عصر العولمة أو فى إطار (عولمة الثقافة) دون أن نشير إلى أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

هذه حقيقة لا بد من التنبه إليها، خاصة عقب أحداث الثلاثاء الذى تعرضت فيه نيويورك وواشنطن لهجوم غامض ومدمر، فى وقت كانت الولايات المتحدة توفن فيه أنها قوة غير قابلة للقهر، أو هى قوة لا تقهر Invincible لدى نظريتها، وأنها كانت تحمل فى الوجدان العام شعورا كامنا يعبر عنه بتعبير Nonvulnerablity؛ وهو ما انعكس فى تطورات كان لها آثار جيدة فى المنطقة العربية.

وبرغم أن إرهابات ظهرت فى بداية التسعينيات عقب سقوط الاتحاد السوفيتى وتهاوى سور برلين وما تمخضت عنه آثار حرب الخليج^(*) فإن تطور أثر العولمة ظل فى صعود عن طريق آليات السوق عبر "الشبكات العنكبوتية" المتداخلة واللامتناهية، وشبكات البريد الإلكتروني، وفضاء المعلومات السابح فى شبكات الإنترنت، فضلاً عن مجالات الإعلام والفنون والترفيه والثقافة ... وما إلى ذلك؛ كما أن فعل العولمة بعد ١٠ أغسطس ١٩٩٠ راح يعبر عن نفسه عبر آلياته، بل ذهب إلى أكثر من هذا حين ظهر للسوق أنياب فيما يسمى بـ (ديكتاتورية السوق)؛ وهو ما يشير إلى أن العولمة قبل هجوم الثلاثاء ظلت هى بعد هجوم

(*) كاتب وناقد بالأهرام - القاهرة.

الثلاثاء، بل يمكن أن نشير إلى أنه أضيف إليها منطق القوة والفعل الأحادي، فراحت تؤكد فكرة توسيع الحدود العسكرية والاقتصادية لتشمل ما تبقى من دول العالم. ولا يتوقع أن يتمهل هذا كله أو يتوقف قبل عقد ونصف العقد من الزمان؛ وهو تاريخ الاستراتيجية الأمريكية التي وضعت منذ سنوات وتنفذ إلى سنوات قادمة.

والأكثر من هذا ما يلاحظ من أن شراسة العولمة الأمريكية زادت حين أصبح الأوروبيون واليابانيون هم أقرب حلفائها، وقد كانوا من قبل أبرز الأقطاب الاقتصاديين في عالمهم. ويرتبط هذا بالملاحظة الأخرى؛ إذ إننا لا نستطيع أن نتناول (العولمة) أو نشير إليها دون ملاحظة أن الظاهرة تتمثل - وإن يكن في شكل ثقافي - في إطار أمني واقتصادي؛ وهذا هو ما نقف عليه في أغلب الدراسات التي تتناول العولمة؛ إذ يغلب الطابع الاقتصادي أو استخدامه على أي عامل آخر. أما فيما يتعلق بتناول الطابع الثقافي، فالملاحظة العامة على أدبيات العولمة أن الإطار الثقافي يبقى - في التحليل دائماً - في الخلفية، أو يظهر ولكن بوصفه تابعاً للسياسي والاقتصادي، على نحو يضيف عليه الكثير من الغموض. وعدا (الاستثناء الفرنسي) الذي تمسكت به فرنسا إيان ديسمبر ١٩٩٤^(١)، لم تول الولايات المتحدة الجانب الثقافي اهتماماً، اللهم إلا حين هددت (الصناعات الثقافية) التي كانت تنتج في هوليوود، وكذلك عند البحث عن حقوق الملكية في الثقافة والدواء فيما بعد. وقد كان هذا مقدمة لتبنى النموذج الأمريكي في الاقتصاد وفي الثقافة على السواء.

وهنا نصل إلى ملاحظة ثالثة حين يختلط الاقتصادي بالسياسي بالتقني بالثقافي. إننا حين نتعرف عشرات الكتب التي أصدرتها الإدارة الأمريكية على أيدي رجالها ممن يعملون بشكل مباشر في وزارة الخارجية الأمريكية أو في المؤسسات الأمنية التابعة لها. وربما كان أبرز مثال على هذا صامويل هنتجتون وكتابه "صدام الحضارات"، الذي ظهرت نواته قبل صدور الكتاب وبعده في مجلة Foreign Affairs، ثم أبرز مخططي وزارة الخارجية الأمريكية فرانسيس فوكوياما

وكتابه "نهاية التاريخ"؛ ولم تخرج أفكارهما - كما كانوا يكتبون في الواقع - عن "المصالح الأمريكية"^(٢).

وهنا نلاحظ دون أن نتنبه بالقدر الكافى إلى هذا المزج بين الكونى والقطرى، أو الكونى والخصوصى فى مجال إنتاج القيم الأمريكية الرمزية بوجه خاص، حين ينتهى السياق برسم ما يسمى بـ (العولمة الثقافية)؛ فالإشكالية بين الكونى والقومى هنا تسعى - كما لاحظ عبد الإله بلقريز^(٣) - إلى تأكيد السعى للهيمنة الثقافية، وذلك لسببين اثنين : أولهما أن الحديث - فى هذه العلاقة الجدلية المعقدة - يجرى عن مجال يتمتع بخصوصية بالغة التميز وهو مجال الثقافة، ولا تنطبق عليها بالضرورة أحكام الجدلية الخاصة بالكونى والقومى فى مجال الاقتصاد أو حتى السياسة. وثانيهما أن التفكير فى هذه الجدلية ثقافيا بات مدعوا - اليوم - إلى أن يأخذ فى الحسبان أن العولمة تتحرك فى اتجاه حقائقها اليومية بقوة تناسب قوة الدفع الاقتصادى والعلمى والتقانى التى أطلقتها، ومن ثم لم يعد سهلا حسم الموضوع بإعمال فرضية الاستقلالية النسبية للمجال الثقافى. إنه اختلاط الثقافى بالاقتصادى، واختلاط الكونى بالقومى.

وهذا هو ما كان يتمشى مع رغبة الإدارة الأمريكية فى إنشاء فرض الهيمنة، حين كانت تسعى إلى اصطناع أقمعة ثقافية وحضارية لإخفاء الأهداف من إحكام هذه العولمة، فكان الهدف المؤكد إذن هو شغل الصفوة دائما من المثقفين فى الغالب ومن بعض السياسيين كذلك باهتمامات تصرف عن الاستراتيجية الأمريكية فى الهيمنة^(٤). وهذا ما لاحظته المثقف العربى فى الآونة الأخيرة.

وينتهى بنا هذا إلى مفاهيم من مثل (عولمة الثقافة)، التى ترتبط بها الخصوصية والوحدة، على نحو يقودنا سريعا إلى جدلية العلاقة أو التفاعل بين هذه المفاهيم.

أولا : الإطار النظرى (فضاء المفاهيم):

اتفق أساتذة العلاقات الدولية والثقافية والاقتصادية على صعوبة وضع تعريف شامل وجاهز يلائم التنوع الضخم الذى يطلب التعبير عنه بهذا المفهوم أو

ذاك، ومن ثم فإن أياً من المتخصصين لم يستطع أن يضع تعريفاً لمفهوم بعينه من قبيل "السهل الممتنع" - كما يقال.

ويزيد الأمر صعوبة عند مواجهة مفاهيم مثل تلك التي نتناولها الآن، أعنى عولمة الثقافة أو الخصوصية.. وغيرهما. ومع ذلك فإننا فى السعى لتحديد مثل هذه المفاهيم لا بد أن ندرك أن المفاهيم يكمل بعضها البعض؛ فالخصوصية مرحلة من مراحل الوحدة التى ستتحوّل إلى منظومة محددة عند إدخالها إلى حلبة التقابل مع مفهوم كالعولمة. وإعادة النظر ترينا أن هذه الجدلية وإن كانت تشتمل على بعض التناظر، فإنها - فى السياق الأخير - تمثل منظومة من التفاعل الحى الذى يرسم لنا إطار ظاهرة أو تخوم عالم نسعى إلى اكتشافه هنا. إننا أمام ثلاثة مفاهيم نحاول أن نضع تعريفاً لها قبل أن نصل إلى عملية التفاعل، مفاهيم من مثل: "الخصوصية الثقافية" و"الوحدة الثقافية" و"عولمة الثقافة".

عولمة الثقافة :

ولأن هذه المفاهيم تفاعلت معها - بالشكل الحديث - منذ التسعينيات، فإننا حين نصل إلى مفهوم (عولمة الثقافة) لا نستطيع أن نتجاهل - بشكل عام - أنه ينتمى إلى عقود أبعد من ذلك كثيراً، ربما منذ بدأت تحولات الغرب فى حركة الاستعمار القديم فى أثناء غزوه للوطن العربى، وصولاً إلى بداية التسعينيات حين سادت القطبية الغربية. وعلى هذا النحو نصل إلى جذر المفهوم متمثلاً فى (العولمة).. والواقع أننا لن نتمهل عند مفهوم (العولمة) ^(٤)؛ فهو فضلاً عن أنه يعد مفهوماً مراوفاً، متعدد الدلالات ومتعدد المعانى، فإن صياغة تعريف دقيق له يعد من الصعوبة بمكان، خصوصاً أن هذا التعريف كان موضوعاً لآلاف المتخصصين والمؤسسات العلمية.

ومع ذلك سنحاول العبور من مفهوم (العولمة) إلى أهم ظواهره فى حياتنا الآن. ونقصد به (عولمة الثقافة)؛ فليس هذا المفهوم الأخير إلا مظهراً من مظاهر التمدد الغربى إلى الحدود. على أن هذه السيطرة الغربية - التى تقود الولايات المتحدة الأمريكية لواءها فى عالم اليوم - تتطوى فى داخلها على علاقة أخرى

من السيطرة، تجعل ثقافات أخرى كثيرة في موقع تبعية لثقافة أقوى؛ وهي حقيقة مادية تعيشها حتى أوروبا نفسها وتحتج عليها، وتعدّها خطراً استراتيجياً يهدد استقلالها وهويتها الثقافية^(٦).

وإذا نحن جاوزنا التعريفات والاجتهادات، فسوف نرى أن (عولمة الثقافة) هي شكل من أشكال فرض السيطرة والاحتواء والتبعية، بل ربما تكون من أخطرها جميعاً، إلى درجة أنها أُشير إليها بوصفها تنميطاً للثقافة.

واستناداً إلى التاريخ الذي شهد حرباً صليبية استمرت على مدى قرنين من الزمان، وسياسة التغريب على مدى قرون عدة، مروراً بالحملة الفرنسية والصراعات العرقية التي يشهدها شرق أوروبا، ووصولاً إلى الصراع العربي الإسرائيلي اليوم، وإشارة إلى أول ما قاله الرئيس "بوش" عقب "أحداث الثلاثاء" من أنها "حرب صليبية"^(٧)، فإننا نصل إلى أن العولمة الثقافية إنما تؤكد أن جذور معظم الصراعات هي في الواقع جذور ثقافية وإيديولوجية أو حضارية، بل ودينية كذلك، على أساس أن الدين مكون رئيسي من مكونات أي ثقافة، وإن كانت تلك الصراعات تبدو للوهلة الأولى صراعات مغايرة. وربما كان من الأجدي الآن أن نقول: إنها صراعات مصالح وهيمنة ملتبسة بالدين في مرة، وملتبسة بالطابع الحضاري في مرة أخرى، وملتبسة بالإرهاب في مرة ثالثة.

وتعكس أهم تجليات (عولمة الثقافة) أيضاً العنف الثقافي منذ بدأت اتفاقية (الجات) في بداية الستينيات من القرن الماضي؛ فإلى جانب كثير من المؤسسات الاقتصادية والشركات المتعددة الجنسيات، تمثل (الصناعات الثقافية) بلورة للعنف الأمريكي عبر وسائل الإعلام المتعددة... إلخ. وتمنحنا الإحصاءات في هذا الصدد صورة مريضة لهذا العنف الثقافي، خصوصاً في غيبة وعي بثقافة عربية تستطيع مواجهة هذا الفعل الغربي^(٨).

وإذا كان الأثر السلبي لـ (عولمة الثقافة) يتجه إلى العالم خارج نطاق الغرب (الآخر..)، فإن التركيز يضاعف في مواجهة الخصوصية العربية للحيلولة دون تكوين وحدة ثقافية معرفية عربية؛ ومن هنا سعت هذه السياسة إلى عملية

(اختراق) للبنية الثقافية العربية. وفي هذا الاتجاه تبذل جهود كبيرة لجعل الثقافة تكريساً للتقسيم الإمبريالي للوطن العربي، حيث "بمقتضاه تستمر الولايات المتحدة في إنتاج ما يروج بضاعتها، ويظل العالم العربي سوقاً للاستهلاك والمنتج الأمريكي". ولهذا تسعى أمريكا إلى جعل العولمة الثقافية - وهي الوجه الآخر لتقسيم إمبريالي جديد للإنتاج الثقافي - آلية ردع لكل خيار نهضوى، وتمييع لكل محاولة لتفعيل ثقافى حقيقى فى المجتمعات المختلفة؛ وذلك لأن غياب رادع مثل هذا يعنى فى الوطن العربى قيام خيارات الوحدة والتضامن والانماء^(٩).

إن الوطن العربى الآن يواجه مخاطر كثيرة من (العولمة الثقافية)؛ فهي أداة لفرض السيطرة والتبعية على المجتمعات العربية؛ وهي تسعى إلى أن تصبح المجتمعات العربية مجتمعات هامشية Marginal Societies، كما تسعى إلى التأثير فى خصوصياتها بما من شأنه أن يؤثر فى الثقة بالذات، وتسعى كذلك إلى التأثير السلبى فى قيم الخصوصية العربية، سواء فى الثقافات المحلية والتراث أو الأبنية الاجتماعية والاقتصادية، لتصبح هذه المجتمعات أسيرة للقيم Values والأنساق Systems الخاصة بها، ثم إنها تعنى بترشيح التبعية بعامة، والتبعية الثقافية Cultural Dependency بصفة أخص، على حساب تغييب الذاكرة العربية، لكى تستمر حالة غياب الوعي بضرورة تأكيد الخصوصية العربية وبلورتها فى وحدة ثقافية.

إنها عملية الغربنة Westernization والأمركة Americanization التى وجدنا ترويجا كبيرا لها فى الكتابات الغربية والتوجهات الأمريكية، بما عرفناه من ترديد ألفاظ مثل (نحن وهم) - كما قال "بوش" فى الساعات الأولى عقب أحداث الثلاثاء ١١ سبتمبر، وعلى نحو ما تؤكد الإدارة الأمريكية فى القرن الحادى والعشرين.

وقد يكون من المهم ألا ننهى هذا المفهوم دون أن نشير إلى لون آخر من ألوان العولمة الثقافية التى يشير إليها بعض الباحثين. فإذا كانت (العولمة الثقافية) تشير - ضمن ما تشير إليه - إلى السيطرة والتبعية والهيمنة والاحتواء، وما إلى

ذلك من التوجهات التي تسعى إلى النيل من ثقافتنا، فإن هناك اتجاهاً آخر يدافع عنه كثير من المثقفين الغربيين، والعرب أنفسهم يرون فيه أنه لا ينبغي النظر إلى العولمة على أنها سلبية صرف، إذ إنها يمكن أن تكون إيجابية بإجراء عملية التفاعل بين الثقافات أو (التكامل العالمي). وفي هذه الحالة الأخيرة يمكن أن نتحدث عن ثقافة "مايك فازرستون"، الذي يعتقد أن هذه العلاقة يمكن أن تنتج التفاعل الخلاق والثقاف(*).

بيد أن مراجعة مفهوم (العولمة الثقافية) في إطار العلاقات الدولية وحتمية اقتصاد السوق، ترينا أن هذا التفاعل لا يمكن أن يتم من جانب يسعى إلى التفاعل، في حين أن الجانب الآخر يسعى إلى الهيمنة، فضلاً عن أن الاستراتيجية الغربية ليس فيها موضع — أي موضع — للتفاعل بين الحضارات كما يدعى ممثلوها.

الخصوصيات الثقافية:

يظل تعريف الخصوصية الثقافية Cultural Specialities أكثر المفاهيم تعبيراً عن الخصوصية العربية في عصر العولمة.

والمفهوم ينتمي إلى المعنى المركب الذي يشترك فيه أفراد قطر بعينه، حيث الأفراد فيه يتصفون بتلك الصفات أنثروبولوجياً، وحيث يجمع بينهم عدة صفات يكون التركيز فيها على الدين واللغة والسياسة، بما يقترب بها من سمات خاصة، بما يعرف في علم الأنثروبولوجيا (**) بالثقافة والشخصية Culture and Personality ، أي ما يشير إلى علاقة الثقافة بالشخصية.

وتلاحظ "موسوعة لالاند" الفلسفية هنا أنه تمنح خاصية البنية الواحدة في الإقليم، أو في نوعية أو خاصية محددة تغلب على أهله في المجال الثقافي بما يجعلها تختلف عن غيرها.

غير أن هناك من الصفات التي يمكن أن تهدد القطر أو تزيد من تماسكه.

وإذا قلنا: إن الأقطار العربية تغلب عليها مثل هذه الصفات، فلا شك في أن أقطار العقد الأخير تهددها إلى حد بعيد، خصوصاً أن العولمة يمكن أن تحدث متغيرات في غيبة الوعي الثقافي العربي؛ وهي متغيرات سلبية يمكن أن تهدد وحدة القطر في وعيه الثقافي على وجه الخصوص؛ ففي عصر عولمة الثقافة نلاحظ أن أقطارنا تهدد بالتجزئة والحرب الدينية والهم الاقتصادي والقضية الديمقراطية والخلافات الداخلية، على نحو يسهم في التمزق الداخلي، وهذا هو ما يسهل عملية الهيمنة الإمبريالية على هذا القطر أو ذاك.

غير أن هذه الصفات التي تتمثل في السلب يمكن أن تتمثل في الإيجاب، حين يكون القطر واعياً بوجوده في هذه الحقبة. وهنا تتدخل الدولة وتلعب دوراً إيجابياً في حالة التنبيه إلى كثير من هذه الصفات والعمل على دعمها. وهنا نستطيع أن نشير إلى الخصوصية الثقافية القطرية بشكل فعال، ما دامت الدولة متنبهة إلى هذه الفاعلية ومنهمكة فيها. غير أنها ما تكاد تخرج من هذا الإطار حتى يضيع تماسكها ويضيع — تبعاً لذلك — تأثير العوامل الإيجابية. يقول بول هيرست في كتابه "ما العولمة؟": "إن دور الدولة القطرية يمكن أن يكون فاعلاً في حدود الوعي بالدور الثقافي والإيديولوجي في الداخل، ثم الوعي بأداء التعامل مع الخارج اقتصادياً وثقافياً أيضاً". وقد زاد هذا تأكيداً حين قال بوضوح: "إن وظيفة الدولة القومية باتت شبيهة بوظيفة البلديات داخل الدولة"^(١٠).

وعلى الجانب الآخر يمكن أن يمثل التماسك في القطر الواحد خطراً آخر في عصر العولمة؛ إذ يمكن أن تمثل الخصوصيات القطرية خصوصيات تابعة، مادامت قد انفصلت عن (التكتل) أو (الاتحاد) القومي بين سائر الأقطار العربية؛ فعلى الرغم من أن الإمبريالية تسعى إلى تفتيت الواحد لكي يسهل التعامل معه، يمكن أن يصبح هذا — على النقيض — عاملاً إيجابياً يمكن التعامل معه والهيمنة عليه.

فالخصوصيات القطرية يمكن أن تسهل عملية التبعية، حين تصبح الأقلمة (من الأقاليم) أقلمة تابعة، وليست مناوئة بأية حالة؛ لأن الأقلمة المناوئة لا يمكن إلا

أن تكون فى تناقض مع العولمة. وبعبارة أخرى، ينطوى أى تطور داخل النظام الإقليمى العربى على زيادة تماسكه، من أجل التصدى لهذا الجانب أو ذاك من جوانب العولمة، ومن ثم فإنه لن يكون بالتأكيد موضوع ترحيب من مراكز الهيمنة أو النظام العالمى^(١١).

وهنا يستدرك د. أحمد يوسف فيطرح السؤال البديهي عن إمكانية الحديث عن أقلمة عربية مستقلة أو (ممانعة)، مجيباً أنه لا بد أن نتذكر أن العولمة فى طورها الراهن قد داهمت النظام العربى وهو فى أسوأ حالاته. فإذا كان سقوط الاتحاد السوفيتى قد مثل نقطة تحول فى مسار العولمة الراهنة فإن ذلك قد تزامن مع غزو العراق للكويت وتداعياته لدى النظام العربى. ومن ثم يعد النظام العربى فى أضعف تداعياته فى هذا الوقت؛ الأمر الذى نذهب معه إلى أن الأمل فى عولمة مستقلة إقليمية، بعيد المنال. وهذا المعنى لم تؤكد أزمة الخليج وحسب، وإنما أكدته — بواقع قاسٍ مرير — هذه الأقلمة المعولمة، أو هذه العولمة التى فرضت على الأقطار العربية بحكم العنف أو القوة العسكرية عقب الاعتداء على نيويورك وواشنطن، فإذا بالأمل فى وجود إقليم مستقل أو إقليم له خصوصية ثقافية قطرية مستقلة يكاد يكون محالاً فى وقت سعت فيه أمريكا إلى (عولمة الحرب).

وعلى هذا النحو فإن الوعى بدور الدولة، وبهذه القيم والشعارات التى تأتى من الخارج — دائماً — لتفتيت ثقافة أبناء القطر، يمكن أن تتال من الخصوصية الثقافية للقطر، لو لم يكن هذا القطر واعياً — فى حد ذاته — بضرورة التمسك بالدور الثقافى العربى لدى الأقطار العربية. غير أننا يجب أن نستدرك هنا سريعاً أن وعى دور الدولة — إذا هى كانت بعيدة عن النظام العربى أو منظومته — يظل فى حكم السراب. وهذا هو ما يدعونا — على نحو أكثر إلحاحاً — إلى البحث عن شكل نظام عربى، أو — على الأقل — وحدة ثقافية عربية فى مناخ تعلن فيه الولايات المتحدة الأمريكية شعار: "من ليس معنا فهو ضدنا".

وحدة الثقافة العربية:

من البدهى أنه فى غياب السياسى والاقتصادى يظل الثقافى هو الخيار الوحيد أمامنا للممارسة فى عصر عولمة الثقافة، لتصبح وحدة الثقافة بين أقطارنا قائمة (وهى قائمة فى الواقع) وفاعلة بما تمثله من وضع حيوى واع فى المنظومة الدولية.

وما رأيناه فى الخصوصيات الثقافية من العوامل التى يمكن أن تكون سلبية فى العيش فى عالم اليوم، كالديمقراطية والمواطنة ... وما إلى ذلك مما سنعرض له فى شىء من الإفاضة، يدلنا كذلك على أن استخدام الوجه الإيجابى لهذه المفاهيم، وربطه بالوعى الثقافى، يمكن أن يجنبنا العيش فرادى فى عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية.

فى ضوء التحولات التى راحت تطرحها العولمة، أخذت كل دولة أو لنقل: أخذ كل قطر يفقد سيادته السياسية — ناهيك عن سيادته الثقافية — كذلك أدت الثورة فى تكنولوجيا المعلومات والاتصال إلى زيادة قنوات التفاعل والاتصال المباشر بين المجتمعات دون المرور بوسيط، ولم يعد بمقدور الدولة أن تتعامل — بمفردها — فى عصر القوى الفاعلة.

إن سيادة الدولة القطرية بمنجزاتها الفردية تظل ضعيفة، ويمكن أن تفقد هذه الدولة خصوصيتها الثقافية إذا لم تلتفت — فى عصر المشكلات والأزمات الاقتصادية والاجتماعية وعمليات الإرهاب — إلى ضرورة استقطاب بقية أطراف الوحدة الثقافية مع جيرانها، ليتحقق الوعى بضرورة الوحدة فى عصر التكتلات.

ويلاحظ البعض بحق أن أدبيات العولمة تشير إلى أن الدولة كانت الوعاء الأصغر الذى تتفاعل فيه قوى التطور، كما تمثل الوحدة الرئيسية الصغرى فى النظام العالمى. ومن هنا كان التفاعل يتركز على العلاقة بين الدولة والدول الأخرى بوصفها الفاعلة الرئيسية فى العلاقات الدولية، غير أن تفاعلات العصر الجديد جعلت العلاقة بين دولة ما وكتل مترابطة عبثا لا بد من التنبيه إليه.

ويلاحظ د.برهان غليون هنا أن الهيمنة الجديدة في عصر عولمة الثقافة أصبحت تدار من جبهة الثقافة "الهادفة إلى التخفيض من قيمة الثقافات المنافسة، وتسويد صفحاتها، لدفع نخبها إلى التنصل منها، إلى ثقافة العولمة الكوزموبوليتانية"^(١٢).

وهو يصل بعد التحليل إلى أن أهم مفاهيم عصر العولمة يظل هو مفهوم الثقافة، من واقع أنه لا يمكن أن توجد جماعة مستقلة، أى ذات إرادة ووعى مستقلين، ينجم عنهما ممارسة تاريخية مستقلة أيضا، أو مشروع جماعى، من دون موارد ثقافية متميزة. فإذا فقدت الجماعة تميزها الثقافى، فقدت هويتها كجماعة مستقلة، واندمجت فى غيرها.

ومن هنا، فإنه يصل إلى القانون الأول الذى يفسر استمرار الثقافات الخاصة والتمسك بالخصوصيات، والصراع الفعلى الواعى وغير الواعى، للحفاظ على هذه الخصوصيات لدى الجماعات المختلفة، سواء أكانت خصوصيات لغوية أم ثقافية.

وهو يضيف إلى هذا القانون الثانى الذى يرى أنه لا توجد ثقافة مستقلة كليا عن الثقافات الأخرى. ومن ثم يرفض أن تكون الثقافة العربية منغلقة. كذلك يشير القانون الثالث عنده - ويصب فى وحدة الثقافة العربية - إلى أن الثقافة المسيطرة لا تحتل موقعها المتفوق بسبب تفوق المنظومات الأخلاقية أو الدينية أو الفنية، لكن لأنها ثقافة المجتمعات المسيطرة، ليصل من هذا إلى لفت النظر إلى ضرورة الاحتفاء بالثقافة الواحدة وتنميتها فى إطار الوحدة الثقافية .. ويظل يأتى بالقوانين التى تؤكد ضرورة أن تسيطر ثقافة الوحدة العربية، شريطة أن تعى أسباب هذه السيطرة.

إن الوعى هنا لا يظل رومانسيا أو قائما على التمنى، وإنما يتجاوز هذا إلى الفعل؛ إلى اتخاذ موقف للحد من سيطرة الثقافة المسيطرة بحكم الإمكانيات والوسائل الغربية. ويكون هذا ببلورة استراتيجية يكتب لها بها البقاء^(١٣). والعود إلى الواقع يرينا أن نظام (عولمة الثقافة) نشأ وتطور والأقطار العربية فى أسوأ حالاتها؛ فقد

كانت لا تزال تعاني التشرذم والخلافات وعدم الوعي ببناء (استراتيجية) للوحدة - على الأقل ثقافيا.

وهذا الواقع الأليم قد تمثل في الحقبة الأخيرة حين غزا العراق الكويت فزادت الأمور سوءا، وأصبح المثقفون - على سبيل المثال - موزعين بين جزر كثيرة، وارتضوا أن يلعبوا أدوارا لامت الوعي الثقافي للأمة العربية بحال^(١٤). وما لبثت أحداث ١١ سبتمبر أن جاءت فزاد الأمر سوءا، خصوصا مع استغلال إسرائيل لهذه الأحداث، وفي وقت زادت فيه الخصوصية غير الواعية، والتشتت، لا في المجال السياسي فحسب، بل في المجال الثقافي كذلك.

لقد أضيف إلى السياسي والاقتصادي والأمني هم خداع ولاية الأمر من المثقفين بأدبيات وضعتها أجهزة المخابرات الأمريكية في التسعينيات، فرحنا نغيب بين مقولات موضوعة لنا، مثل: (صراع الحضارات) أو (نهاية التاريخ)، وترددت مقولات تعد من الأضغاث التي كان يجب أن نتجاوزها. وفي هذه الحقبة نشأت جماعة أطلق عليها في سخرية اسم (جماعة بن لكن)، كما عرفنا جماعات ليس بينها قاسم مشترك في الإعلام عبر عدد من التيارات الثقافية التي تسربت في مسارب تحتية لا تمت بصلة إلى ما يحدث حولنا، وما يجب أن يحدث لنا.

إن التفاعل بين الخصوصية الثقافية في الداخل، ثم التفاعل بين هذه الثقافات في إطار الوحدة الثقافية مع الحضارة العالمية، يمكن أن يحدث التفاعل العالمي الخلاق، فندخل من باب الخصوصية إلى ثقافة القيم في الحضارة الكونية، مروراً بوحدة الثقافة العربية... وحينئذ لن نجد من يتحدث بأصوات متباينة عن الخطر الخارجي، أو نجد من يطالبنا باسم الأوروبيين أن نقوم بعمل شراكه معهم.

وهنا نكون قد اقتربنا من جدلية العلاقة بين الذات: الغياب، والآخر: الحضور في بداية الألفية الثالثة، لنباشر هذه الجدلية في شيء من التمهّل.

ثانيا: من القطرية إلى العربية: (محددات ثقافة العولمة):

سنحاول هنا رصد علامات الغياب والحضور في العلاقة بيننا وبين الغرب (الأمريكي) في زمن (عصر العولمة). وسوف يكون هذا الرصد عبر ثلاث

علامات ازددنا معرفة بها فى فضاء المفاهيم التى أشرنا إليها. ومن ثم فإننا نسعى إلى رصد العلاقة أو العلاقات الجدلية بين هذه الثلاثية : الخصوصية والوحدة والعولمة، وعبورا فوق اختزال هذه المفاهيم بين الذات: الحضور والآخر: الغياب.

وسوف يكون علينا لرصد عملية الخصوصية والوعى الجمعى أن نتمهل عند كثير من المحددات اللازمة للتعامل مع القوى الفاعلة فى هذا العصر، وهى ما يمثل انتقادها تعويقا لقضية الوعى الثقافى فى زمننا الراهن.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: كيف الطريق إلى خصوصيات ثقافية قطرية قوية تؤدى إلى وعى ثقافى عربى فى إطار عولمة الثقافة؟

والإجابة هى أن الطريق إلى هذا يمر بعدة محددات تعكس متغيرات العصر الذى نعيش فيه؛ ومن ثم لا بد من التنبيه إلى دلالة الفعل فيها بالسلب أو الإيجاب فى هذا السياق :

- الهوية والخصوصية.
- غياب المثقف العربى.
- قضية الأقليات والمواطنة.
- الجمعيات غير الحكومية.
- الطرح القومى – الإسلامى.
- برامج التعليم والتقنية.
- مؤسسات العمل العربى الثقافى.
- الوحدة .. الوحدة.

ونكتفى هنا بالوقوف عند بعض هذه المحددات.

١ - اهتزاز الهوية :

إن النظرة العامة لحالة الدولة القومية في الوطن العربي الآن ترينا أنها تفقد وجودها بشكل كبير إزاء الأحداث العالمية؛ وهو ما ينعكس سلبا على تأكيد الخصوصية وتأثيرها.

فإذا أضفنا بديهية أن تقوية الخصوصيات يحول بيننا وبين تقديم فكرة الوعي الثقافي أو (الوحدة) الثقافية في عصر العولمة، لرأينا إلى أي مدى نواجهه اختلال الموازين.

وعلى هذا النحو، فإن أول ما يواجهنا هو إعادة النظر إلى حالة الهوية القومية التي يستمد منها العقل الجمعي الثقافي حيويته، خصوصا في حالة اختراق نظمنا في عصر عولمة الثقافة وتداعياتها الأخيرة.

إن جدل الهوية مشتق من الجذر اللاتيني Idem منذ فترة بعيدة، "لم يصبح متداولاً إلا خلال القرن العشرين"، ومع ذلك فإن الخصوصية الثقافية العربية ترينا أن المعنى القيمي للمفهوم ينتمي في الفكر العربي إلى أبعد من ذلك بقرون.

وعبورا فوق تعريفات خلافة كثيرة عند جوردون مارشال وفرويد، وفوكو ووليام جيمس وجورج هربرت ميد، وبيتر بيرجر وغيرهم .. فإن الهوية العربية تؤكد وقوع التطبيق الفعلي لصياغة هوية عربية خاصة، بعيدا عن التفسيرات العلمية الغربية أو الطائفية التي سادت في الآونة الأخيرة.

إن الهوية في الأقطار العربية تشير إلى توافر عناصر كثيرة، ربما كان من أهمها اللغة والدين والنسق القيمي وأنماط السلوك؛ وهي تمثل ٨٨% من المواطنين، فيما يبلغ المسلمون ٩١%. وتشير أغلب الدراسات هنا إلى أنه ما من جماعة ذات خصائص ذاتية لغوية، أو دينية أو مذهبية، وذات وجود تاريخي في أي قطر عربي - تعد تجاوزا: "أقلية" - إلا وترتبط بمحيطها القطري، ومن ثم القومي، بأكثر من رابط تراثي أو حضاري. ويلاحظ د. مصطفى التير هنا أن المسيحيين العرب متماثلون كليا مع أبناء قومهم المسلمين على محاور السلالة واللغة والثقافة وأنماط السلوك، كما أنهم يشكلون عبر الزمن جزءا من النسيج الاجتماعي العربي فكريا

وقوميا. فيما الأمازيغ (البربر) في المغرب و (الأكراد) في المشرق، ونظراؤهم في شتى نواحي الوطن العربي، يشدهم إلى مواطنيهم الإسلام والثقافة والقيم وأنماط السلوك المشتركة، وإسهامهم التاريخي في الثقافة العربية. كذلك فإن أبناء قبائل جنوبى السودان بينهم وبين أشقائهم في الشمال روابط على أكثر من محور، بل لقد تعرب أكثر الجماعات الطارئة التي جاءت أو لجأت إلى الوطن العربي، كالأرمن والآشوريين والشركس... إلى غير أولئك.

والهوية في نظر الجابري تتحدد في مفهومها الثقافى بأنها "ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما فى معناها، بهويتها الحضارية، فى إطار ما تعرفه من تطورات ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء". وبعبارة أخرى تصبح الثقافة هى "المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم؛ عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدرته وحدوده، وما ينبغى أن يعمل وما لا ينبغى أن يأمل" (١٥).

وعلى الرغم من أن الجابري يقدم أطروحاته فى العلاقة بين الهوية الثقافية والعولمة، فإنه يطرح المحاذير فى الوقت نفسه التى لا بد من أن تنتبه الأمة إلى هذه العلاقة بين الهوية والطارئ الجديد المتمثل فى العولمة، مؤكدا عدة شروط للحفاظ على هذه الهوية، من العناية بالعلاقة بينها وبين الآخر، وحالة الخطر الذى يمكن أن يحقق بهذه الهوية من الاختراق والهيمنة ونفى الآخر والتفتيت والتشتيت وتكريس الثنائية والدرجة التى تنتبه عندها إلى ممارسات الهوية ضدنا، وما إلى ذلك مما يشير إلى أن طريقة الحفاظ على الهوية ترتبط بوعينا فى العيش فى عالم اليوم فى عصر الليبرالية الجديدة، بما يحمله من إمكانيات غير محدودة، وأطماع شرسة، تحميها ثورة التكنولوجيا والإعلام (١٦).

على أن السياق الأخير يرينا أن ثمة أمة، وأن ثمة خصوصيات لا تتعارض مع ثقافة الأمة الواحدة أو مع حضارة واحدة.

وعلى هذا النحو يرتبط تعريف أطروحة الهوية أو تطورها بضرورة الوعي بالخطر الذى يحقق بنا فى عصر عولمة الثقافة، مع التنبيه إلى أن "جل الحكومات العربية، إن لم يكن جميعها، يسعى اليوم إلى تحقيق (الشراكة) مع أوروبا؛ الشراكة فى مجال الاقتصاد، وأيضاً فى مجال الثقافة". ومع أن هذه الشراكة المطلوبة تملئها من الجانبين ظرفية تحكمها المصالح القومية، فإنه لا شىء يضمن تحولها إلى عولمة أخرى داخل العولمة الكبرى غير شىء واحد، هو بناء الشراكة فى الداخل - كما فى الخارج - على الديمقراطية والعقلانية، فهل للشعوب العربية أن تطالب بالشراكة مع أوروبا فى مجال اعتماد العقلانية والديمقراطية، فى الفكر والسلوك؟

إن الشراكة هنا - بغض النظر عن قيمها السياسية والثقافية - لا تحقق أى عائد مع الغرب، وإنما يكون عائدها داخل الأمة العربية نفسها، لتحقيق وحدة الثقافة العربية.

والهوية هنا لا تعنى هوية كل قطر، وإن كنا لا نقلل من أهمية الهوية القطرية، وإنما تمثل فى نهاية الأمر الهوية (الجمعية) التى تحقق وحدة الثقافة العربية.

على ذلك، فإن رصد ما يلحق بالهوية فى الحقبة الأخيرة يزيدنا حذراً من الأخطار التى تكاد تضرر بها؛ فعلى مستوى السياسة هناك مشروع الشرق أوسطية"، أو الشركات غير العربية التى تريد إفساد الهوية العربية.

وعلى المستوى الثقافى هناك كثير من آليات عصر العولمة فى هذا المجال، مثل "الشركات متعددة الجنسيات"؛ وفى هذا ما يفسد الوعي بالقيمة والشخصية. إن الأخطار التى تحقق بنا - جميعاً - تجعلنا نذهب إلى أن "فكرة الهوية والانتماء تراجعت أمام فكرة المصالح التى يمكن أن تدفع إلى القفز على الهوية المشتركة من أجل المصالح.

ونعود فنقول: إن فكرة القطرية فى غياب الهوية تواجه أخطاراً عاصفة على المستوى الثقافى، على نحو يدفع بنا إلى ضرورة التشديد على الوعي بالعلاقة

الجدلية بين الخصوصية الثقافية القطرية ووحدة الثقافة العربية؛ ذلك أن وجود ثقافة قطرية واعية يمكن أن يؤهلها لأن تصنف في (منظومة) الفكر القومي بوصفها عنصرا فاعلا.

فالخصوصيات القطرية الثقافية الفعالة — إذن — هي أقرب طريق إلى التكامل بين الخصوصية على طريق الوحدة العربية والثقافية.

وربما كان أبلغ مثال هنا للتكامل بين الخصوصية للوصول إلى وحدة ثقافية ما وجدناه لدى رئيس حزب الكتائب اللبنانية؛ فقد تحدث عن (العلاقات المميزة) بين الخصوصية العربية لتحقيق التكامل "بين الخصوصية الوطنية والعربية الشاملة...". وبعد أن أفاض كثيرا حول طبيعة الهوية، يعود ليؤكد أنه لا يطلب إذابة الخصوصية أو تغييبها؛ فالغاء الخصوصية الثقافية أو السياسية لأي قطر لا يخدم فكرة العروبة، وإنما يخدمها الحفاظ على الخصوصية الوطنية لكل دولة عربية، شرط ألا تجنح إلى الانعزال أو الانفصال أو التقسيم، ومع مفهوم متجدد للعروبة يحول دون مشاريع الاندماج والانصهار والتذويب^(١٧).

إن المسئول اللبناني هنا لا يلغى الخصوصية أو يقلل من قيمتها في الوقت نفسه، وإنما يحلم بأنه سيأتي وقت "تنمو فيه الخصوصية العربية على تنوعها من دون أن تتغلق على العروبة والقومية العربية، وتتفتح في المقابل عروبة وقومية عربية لا تلغيان الخصوصية الوطنية"^(١٨).

ومعنى هذا كله أن خصوصية الثقافة القطرية لم تكتمل بالقدر الكافي في الوعي حولها، وربما قامت (عولمة الثقافة) بمباغثة أنصار الوصول بها إلى لون من ألوان الوحدة الثقافية التي تستطيع أن تجابه أنصار العولمة.

والخلاص الوحيد هو الخروج من إطار خصوصية الثقافة القطرية لا إلغاؤها، إلى وحدة الثقافة العربية لا الانسلاخ منها في عصر عولمة الثقافة في وقت ما زالت الهوية العربية تعاني فيه من هزات كثيرة.

٢ - معنى غياب المثقف :

طرأت على حياتنا الثقافية فى الوطن العربى ظاهرة غياب دور المثقف أو توجيه جهوده إلى مسارب تحتية ليست لها علاقة بالدور الحقيقى للمثقف فى الوطن العربى وفى مواجهة تحديات عصرنا. وهذا ما كان له أكبر الأثر فى الوعى بخصوصية الثقافة، سواء القطرية أو العربية.

فبعد أن كان المثقف واعيا بدور الثقافة القومية فى إطار وحدة الثقافة القومية، وبعد أن كان التيار القومى يتميز بصعوده عبر مثقفيه ومنظريه، خصوصا فى الخمسينيات والستينيات - فإن تغيرات السبعينيات بخاصة، والتسعينيات بوجه أخص، دفعت به إلى العيش فى مناخ مغاير من ثقافة كونية هى قضاء جديد وآليات اقتصادية واجتماعية جديدة، أو - باختصار - العيش فى مناخ يسمى (ما بعد الليبرالية).

لقد تغير المناخ بشكل كامل حين دخلت ثورة التكنولوجيا فى الإنتاج الثقافى بمفهومه الواسع، خصوصا مع ارتباط الفضائيات بمجالات الإعلام والفنون والترفيه... إلخ، ومن ثم برز دور المثقف بمفهوم جديد، أو لنقل: إننا لاحظنا أن تغيرات كثيرة طرأت على دور هذا المثقف. وهناك شهادة لأحد المثقفين العرب، راح يشير فيها إلى دور المثقفين والمبدعين وكيف أنهم "لا يستطيعون كفاءة اجتماعية خاصة أن يفعلوا شيئا مؤثرا، وإنهم يمكن أن يؤدوا دورا ذا تأثير إذا تعاونوا فى ذلك مع فاعلين جدد فى الساحة السياسية والاجتماعية للتأثير فى القرار السياسى، وأعنى بالفاعلين الجدد: ضحايا العولمة من فئات المهمشين"^(١٩).

إن الغرب الآن أصبح يسهم فى بناء دور المثقف غير الواعى بضرورة تبنى وحدة ثقافية عربية؛ فبعد أن سعت القوى الغربية فى تحقيق السيطرة العالمية عبر الاقتصاد، وإلى حد كبير عبر السياسة، راحت تراهن بالعكس على بناء نمط متميز لحياة النخب ولتفكيرها، يسمح بفصلها عن الكتلة الرئيسية من السكان، ودمجها مباشرة فى دائرة الثقافة والاستهلاك الخاص بها. إنها تقوم على خلق رأسمالى ثقافى ورمزى مستقل، وثقافة نوعية للنخبة العالمية الجديدة، تربط بين

أفرادها. لذلك أصبحت الجبهة الرئيسية فى حرب السيطرة العالمية هى جبهة المواجهة الثقافية، الهادفة إلى التخفيض من قيمة الثقافات المنافسة، وتسويد صفحاتها، لدفع نخبها إلى التصل منها، إلى ثقافة العولمة الكوزموبوليتانية" (٢٠).

هكذا يعى د. غليون تماما أن هناك محاولة فاعلة من أصحاب (عولمة الثقافة) لنزع النخب الثقافية الواعية من عالمها، وفصلها عن عالم الثقافات الشعبية، مما يحول دون تماسك الخصوصية الثقافية على مستوى القطر، ومن ثم غياب الثقافة العربية بمعنى أوسع وأشمل، وهو ما يسهم فى تأكيد قيم الرأسمالية الجديدة فى أوج تطورها.

وهو لا يقيم جدارا هائلا بين المثقف وجماهيره فحسب، بل يدفع به دفعا إلى مرديه من السياسيين ليصنع معهم سلطتهم الجديدة التى تشكل تيارا يندرج فى تيار عصر العولمة.

لم يعد المثقف يملك فى بداية الألفية الثالثة وعيا أو معلومات كافية تثريه فى مجال الخصوصيات الثقافية بوصفها جزءا من سوسيولوجيا المعرفة. وملتفت حولنا فنجدهم منخرطين فى قضايا لا علاقة لها فى كثير بآثار (الملكية الفكرية) على سبيل المثال، ثم إنهم - كما سنرى - مغرقون فى قضايا أصولية أو وهمية، كحقوق الإنسان، أو الخلافات المتكررة حول المواقف السياسية التاريخية، أو سقوطهم فى أحبولة (التطبيع)، فضلا عن أن (المرجعية) المعاصرة لهذا المثقف لم تعد تحتل الوعى بضرورة التنبه للمصير الذى نمضى إليه لو لم ننتبه إلى وحدة المصير.

وهكذا نجد أنفسنا أمام عدد من المثقفين يختلفون أشد الاختلاف عن المثقف العضوى الذى تحدث عنه جرامشى؛ فلم يعد هم مثقف عصر العولمة التنبيه إلى تأكيد الخصوصيات الثقافية وتعميقها فى الوحدة الثقافية، وإنما غرق الجميع فى النتاج الإلكتروني أو الانتهازى.

وقد يكون من المهم أن نطيل الوقوف عند ظاهرة تغيير المثقف على نحو يتمشى مع عصر التكنولوجيا وقيمه.

إن نبيل على وهو يرصد غياب المثقف الواعى من الحرس القديم، ويحث من هو موجود على التنبه إلى ما تعنيه تكنولوجيا المعلومات ^(٢١) - على سبيل المثال - ويسأل فى شىء من الحسرة عن أى مثقف تحتاج إليه أمتنا العربية فى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها، فإنه يسأل أسئلة تسهم محاولة الإجابة عنها فى كشف الغطاء عن غياب المثقف الذى يقف فى أى إقليم عربى الآن، ويحول الواقع الذى يدفع إليه بينه وبين الدور الذى يجب أن يتمهل عنده. إنه ينزع نزعا من أدواره السابقة، ومن ثم كان من المهم أن نسأل مع الكاتب عن وعى المثقف الذى تحتاج إليه أمتنا العربية فى هذه المرحلة، هل هو :

- المثقف الناقد الراصد، مناضل المقاعد الوثيرة؟ (أم)
- المثقف المناضل المشتبك مع واقعه، والمسهمل فى تغييره، والمتحدث باسم جماعته؟ (أم)
- المثقف صانع الإيديولوجيا وحارسها وشرطيها أحيانا؟ (أم)
- مثقف أمريكا اللاتينية الذى لا يفرق بين صراعه مع قوى الداخل، وصراعه مع الجار الأمريكى المتداخل؟ (أم)
- مثقف الناصرية المتشبه بأحلام عصره الذهبى، برغم إدراكه لتناقضاته؟ (أم)
- مثقف الثورة الإيرانية، حامل رسالة الإمام ؟ (أم)
- مثقف الأكاديمية، المنشغل بالقضايا النظرية والنظرة الكلية وتحليل الخطاب؟ ولا بأس فى أن نرجع بمثقف السلطة، ذلك البارع فى تشويه الواقع وواد الأصيل ... إلى غير ذلك؟

إن المثقف المعاصر فقد مجده القديم، وكاد يفقد وعيه الحديث فى تأكيد الثقافة العربية وخصوصيات الهوية فى عصر ثقافة العولمة وفى إطارها.

بيد أن تأملنا لصور هذا المثقف، لا ينزع عنا غطاء هذا المثقف المعاصر الذى اتخذ وجوها كثيرة غير هذا المثقف الذى عرفناه فى تاريخنا؛ فهناك وجوه

أخرى كثيرة لهذا المثقف^(٢٢)، ربما كان أهمها: المثقف الخبير، والمثقف عابر القارات.

والمثقف الخبير هو نمط جديد ليست لديه شهوة تأكيد الخصوصية الإقليمية أو العربية، فنجدته في طيارى الخطوط الجوية، ومبرمجي الكمبيوتر، وأصحاب المصارف العالمية، ومشاهير السينما، وأثرياء النفط، والإحصائيين، والمحاسبين، ونجوم الكرة، وغيرهم؛ فقد باتوا يشكلون في تعبير البعض (بنجامين باربر) فئة جديدة من الرجال والنساء يرون في الدين والثقافة والانتماء العرقي عناصر هامشية... هي قبل كل شيء متحققة في انتمائهم المهني.

إنه معنى بالإطار الذي يمتلك فيه ما يريد، ويمتلكه فيه هذا النظام العالمي الجديد.

هذا هو المثقف الخبير؛ أما المثقف عابر القارات، فصفة تطلق على ذلك المثقف الذي ينتمي إلى هذه الثقافة الجديدة، التي جاءتنا من أموال المعونة الأمريكية وأدوات الاتصال؛ وهو موجود في مناطق كثيرة يصعب حصرها.

غير أن ما يلفت نظرنا هو أننا نجد في منظمات أصبحت رائجة، حتى إننا اعتدنا عليها لكثرة قيامها في قلب المجتمع في التسعينيات من القرن الماضي، حين كانت هذه المنظمات (غير الحكومية) في أغلبها تستقبل أموال المؤسسات الأجنبية المشبوهة بوجه خاص، ويعبر عنها بأسمائها، حيث أصبحنا نقرأ ونعرف أن هذا المثقف ينتمي إلى مسميات تسمى (حقوق الإنسان)، و (الأقليات) - لاحظ دلالة الأسماء - وغير ذلك كثير، سواء في انتماءاتهم أو في جمعياتهم.

والأكثر من هذا كله أن هناك نمطا من أنماط المثقفين ممن أصبحوا يرتدون زي رجال الأعمال. ونستطيع أن نتعرف هذا النمط في كثير من المحافل حين نراه يقبض على السيجار الضخم، ويتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي، ويحاور منتقديه بحدة وخبرة ماركسية، منتميا - كما يردد - إلى اليسار، ولا نعدم أن نجدته يتحدث عن (ثقافة السلام)، و (انتفاضة الأقصى)، وفي الوقت نفسه يقبض المبالغ الطائلة من جماعات لا تنتمي إلى خصوصيتنا. ومستقبلنا في شيء.

٣ - دلالة الأقليات والمواطنة :

وإلى جانب مخاطر التأثير في الهوية والمثقف، تبرز خطورة العولمة المعاصرة إزاء بعض القضايا، مثل قضايا حقوق الأقليات والمواطنة. والمعروف أن الليبرالية الجديدة بآلياتها المعاصرة تسعى إلى تأكيد الهيمنة بالتأثير في شئون الدول، وخرق السيادة الوطنية بحجة حماية حقوق الإنسان، خصوصا إذا كنا إزاء قضايا معاصرة تنتهزها المركزية الغربية لتقلل من سلطة الدولة، خصوصا حين نجد أنفسنا أمام الأقليات، والمطالبة بحق المواطنة.

وعلى هذا النحو فإن الخصوصية الثقافية القطرية في دولة تعاني من النزاعات التي تتجسد بفعل قوى داخلية أو خارجية تكون - نتيجة لهذا - عرضة لما يهددها. وعلى هذا النحو، فإن الصورة المثالية للدولة التي تتمتع بخصوصية أو بهوية واحدة تصبح الآن مهددة؛ فالجماعات التي تنقسم انقساماً مريراً لا يمكن أن تسلم بمنطلق الأغلبية، أو أن تتسامح في حقوق الأقليات، وترى أن حق تقرير المصير هو مطلب سياسى يستمد شرعيته من مفهومي الديمقراطية والتجانس الثقافى على حد سواء.

إن عالمية الثقافة كما سعت إليها القوى الغربية، تحاول أن تعيد صياغة الخصوصيات المحلية، ليس في كل قطر إجمالاً، بل في داخل كل قطر أيضاً؛ فخلق الاضطرابات الداخلية من شأنه أن يكون حائلاً بين تكوين خصوصية قطرية واحدة، تمنح الدولة قوتها المناظرة لمثيلتها في الوطن العربى، ثم تكون لكل قطر وحدة ثقافية فاعلة في وجه القوى الكبرى.

وقد سبق أن أشرنا في خصوصية الانتساب - إلى الهوية، وكيف أن المسيحيين في شتى الأقطار العربية متماثلون كلياً مع أبناء وطنهم من المسلمين على محاور اللغة والثقافة وأنماط السلوك، كما أنهم مثلوا مع التطور الزمنى جزءاً لا يتجزأ من النسيج القومى العربى. وما يقال عن المسيحيين يقال عن كل الأقليات المنتشرة في شتى أنحاء الأقطار العربية، بما يؤكد الخصوصية التي هي - في الوقت نفسه - الخيوط المتينة المميزة التي تصنع النسيج القومى، فضلاً عن

الإحساس بخصوصية عمق عناصر الوجود العربى. وينتقل هذا بنا من الخصوصية إلى العمومية فى الإطار الثقافى.

وسوف نتمهل هنا عند قضية (المواطنة) التى فوجئنا - مرة واحدة - بأنها تتردد فى بلد مثل مصر، فتجد أنصارا لها، وتبرمج قوانين تصنع فى الدول الكبرى تحت ظلال العولمة، فتتال من الخصوصية الثقافية بشكل خاص يدعو إلى الألم والحزن الشديدين.

ثم إن أكثر الأشكال التى تؤكد التدخل فى شئون الدول يعد قضية تسمى قضية (الحماية الدينية)، التى أثرت فى الآونة الأخيرة، ليس لكونها تتعلق بالدين، بل لأنها تحمل ما تحمله من تدخل مباشر فى الشأن الداخلى للدولة؛ وهو ما يضعنا فى موقف خطير.

إن مفهوم المواطنة يتخذ معانى مغايرة لما هو معروف فى بلد كمصر، تعرف مركزية الحكم منذ أقدم العصور، خصوصا فى ظل هذه (الحماية الدينية) بصفتها إحدى آليات العولمة. وهذا ما يطرح فى إلحاح سؤال شديد الوضوح حول موقع المواطنة فى ظل العولمة، من حيث ثباتها أو تراجعها أمام هذا التيار الذى يجرف بل يمتص كل ما يندرج تحت معنى الخصوصية.

ويرى بعض الباحثين أن هذا هو التهديد الخطير الذى تمثله العولمة لمفهوم المواطنة، فى ظل ذوبان الخصوصيات من جهة، والعمل على تغذية العولمة من خلال هذا الذوبان من جهة أخرى، فبهذا تضعف الخصوصية وتقوى العولمة.

وعلى هذا النحو تصبح الهوية الوطنية للأمة فى عصر العولمة فى خطر؛ وهو ما يظهر بوضوح فى علاقة الاستعمار بالإرساليات التبشيرية فى الماضى من جانب، وفى علاقة العولمة بالحماية الدينية - فى الحاضر - من جانب آخر؛ وهو ما يمثل تطورا منطقيا وتاريخيا - وربما إيديولوجيا - لما حدث فى الماضى، بوصفه نموذجا سبق تطبيقه.

ويلاحظ هنا أن قضية الاهتمام بالجماعات الاثنية (الأقليات) لا تعود - فى الأساس الأول - إلى إنها أقليات ضعيفة، بل تعود - فى الواقع - إلى كونها قضية

تهدد الخصوصية القطرية لبلد كمصر، على سبيل المثال. إن عولمة الثقافة تحول دون الاكتفاء الذاتى فى القطر الواحد لتحقيق توجهاتها العامة.

إن سياسة العولمة على وعى كامل بأهمية عنصر الدين^(٢٤) بوصفه محركا لشعوب بعض الدول، وعلى وجه الخصوص فى ظل صحوه الأصوليات الدينية والسياسية على مستوى العالم. فالدين الآن هو البعد الغائب فى سير العلاقات الدولية. وهذا ما جعل الأقليات الدينية أو العرقية (الاثنية) - على مستوى العالم - محط أنظار هذه السياسة، بوصفها أحد أهم المحددات التى يمكنه استخدامها وتطویرها، سواء بوعى الأقليات أو بدون وعيها، من أجل تحقيق أهدافه ورعاية مصالحه. ويحدث ذلك عن طريق جعل هذه الأقليات عامل ضغط على الحكومات والدول التى ينتمون إليها.

وهنا تبرز خطورة قانون يعرف بقانون التحرر الدينى عن السلطات العليا فى الولايات المتحدة الأمريكية للنيل من النسيج الداخلى الوطنى.

ويلاحظ هنا أن المشرعين الأمريكين فى عصر العولمة سعوا إلى عدة قوانين تلزم الدول بتنفيذ إرادة المشرع الأمريكى من خلال حق التدخل فى أمور سيادية هى من صميم الاختصاص الداخلى للدولة، كـ "نوع من التعظيم للمسئولية الدولية فى وقف انتهاكات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات"^(٢٥)؛ وهذا هو ما يهدد خصوصية الدولة إذا ما خرجت عن الخط الذى رسمته لها (عولمة الثقافة) فى عهدها الجديد.

إن قانون (International Religions Freedom Act of 1998)^(٢٦) يهدف إلى النيل من الخصوصية الثقافية داخل الأقطار التى توجد فيها أقليات دينية، برغم أن رموز الأقليات - كالكنيسة القبطية فى مصر - هى خيط أصيل من خيوط النسيج القومى العربى.

وإن هذا القانون يسعى فى عصر العولمة إلى أن يتدخل أى طرف خارجى فى شئون هذه الأقليات، حتى إنه ليعلن فى الولايات المتحدة بشكل علنى - كما فعل "روبرت سايبل" المستشار الأمريكى لشئون الحريات الدينية - أن أمريكائها

الحق فى التدخل فى مسألة الأقليات الدينية، مشيراً إلى أن الولايات المتحدة تدافع عن الحقوق الكونية. هكذا ! وهى بهذا تتعدى الخصوصية الوطنية، وتقيد سلوك الدول جميعاً؛ لما تتميز به من حقوق منصوص عليها فى الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان.

ومعنى هذا أن دخولنا فى إطار الثقافة بوعى شديد يعرضنا لمثل هذا المشروع الذى يهدد الوحدة الوطنية حقاً، فى حين أن الهدف يظل هو النيل من الخصوصية الوطنية فى البلد الذى تريد أن يظل تحت نير الهيمنة الغربية.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا ضحية (قانون الحريات الدينية) الذى ناقشه مجلس النواب الأمريكى وأقره، وراح يسمى – فى المناقشة العامة – قضية الاضطهاد للأقليات فى مصر خروجاً على القانون، مما يترتب عليه أن تتعرض مصر لنوع من العقوبات، وهو ما يمثل خطراً كبيراً على الوعى الثقافى القطرى. ويلخص بعض الكتاب هذه المخاطر على النحو التالى :

- الرفض التام للنظام العالمى من حيث الشكل والمضمون.
- التشكك فى وطنية المسيحيين المصريين، ودرجات ولائهم وانتمائهم.
- التشويش على مفهوم المواطنة.
- ترسيخ مبدأ الهويات الدينية.
- هذا الوضع فتح الباب على مآزق جديد، ألا وهو الولاء للمرجعيات الدينية غير الأرثوذكسية (القبطية)، فإذا بنا أمام طوائف أخرى تهدد النسيج القطرى.
- إلى غير ذلك من المخاطر، حتى إن ذلك القانون قد استخدم – فيما بعد – لصالح أية جماعة بل لصالح الأفراد، وليس لصالح الأقباط وحدهم، على نحو يسىء كثيراً إلى النسيج القطرى فى أوضاعه السياسية والاجتماعية، فضلاً عن أوضاعه الثقافية.

٤ - الجمعيات غير الحكومية :

منذ مدة ليست طويلة كانت قد أثّرت قضية الجمعيات الأهلية أو "المنظمات غير الحكومية" (Non-Governmental Organization (NGOS ، واستمرت مدة طويلة في مصر^(٢٧). وقد شاركت فيها - ضمن من شاركوا - في وقت بدت فيه أنها تهدد الخصوصية العربية في عصر العولمة، وتمارس نشاطها عبر أبحاث وندوات وعلاقات مشبوهة يعلن عنها، ولا يخفى المصدر أو المصادر التي تتبعها مالياً أو فكرياً، خصوصاً أن التمويل كان يأتي من مصادر كثيرة غير معلومة في الغالب.

غير أن واجب الاعتراف يقتضي الآن أن أعيد النظر في دور هذه الجمعيات ووعي أصحابها ممن لعبوا أدواراً إيجابية في الوطن العربي.

ولست أعنى كل من يمثلها بطبيعة الحال، أو كل ما أعلن عنه في حينه.

لقد كانت النظرة إليها في هذه الحقبة منذ السبعينيات حتى ما بعد منتصف التسعينيات - تجد الكثير من الشبهات التي لعبت عليها الجهات الأجنبية للنيل من بعض هذه الجمعيات؛ فالواقع كان يشير إلى أن هناك عدداً آخر منها كان يلعب دوراً متنامياً في المجال التنموي العربي، فضلاً عن السعي لتحقيق المشاركة الديمقراطية في العملية التنموية، ثم تأكيد جهود كثيرة كانت تبذل، لعل من أهمها الوعي بالخصوصية العربية الميدانية على مستويات كثيرة، وفي مقدمتها "المستوى القومي المقارن".

والواقع أننا لا نستطيع أن نشير هنا إلى أهم محددات الخصوصية وعلاقتها بالوعي الثقافي العربي - في إطار الوعي القومي - دون أن نتنبه إلى الأدوار الإيجابية لهذه الجمعيات، التي لعبتها في الواقع، والتي تحتاج الإفاضة فيها إلى موضع آخر. وإذا كنا نرجئ الآن كثيراً من هذه الأدوار، فلا أقل من أن نتوقف عند الدور الواعي بالخصوصية في إطار الثقافة العربية وتأكيداً لها.

وأول ما يلاحظ على هذه المنظمات، فى الأقطار العربية بوجه خاص، أنها تعتمد على نفى ارتباطها بالقطاع الحكومى. غير أن هذا النفى يرتبط بشبهة التبعية، فى حين أن نشاطها الفعلى يجاوز هذا كله من القطر إلى الأقطار، ومن الخصوصيات الثقافية إلى الوعى العربى، خصوصاً حين يتعلق بالأحداث، لا الداخلية فحسب، بل والخارجية أيضاً.

إن هذه الجمعيات تنتمى بنشاطها إلى القطر الذى هو — كما يتأكد من ممارساتها — أشبه بالوطن الأرحب؛ فهى تمتد بنشاطها الفعلى من مصر والسودان وفلسطين، لتمر بلبنان وعمان وتونس والإمارات والبحرين، لتصل إلى الكويت فى أقصى المشرق.

ويلاحظ أن الجمعيات التى تهتم بقطر، معين وبالآليات التنموية فيه، تدعو لا إلى الاعتماد على القطر وحده، بل تدعو أيضاً إلى إنشاء صندوق مستقل للمنظمات الأهلية العربية^(٢٨). وتظل أهم التوصيات حريصة أشد الحرص على تأكيد الوعى العربى والدولى معاً^(٢٩).

المهم هنا أن هذه الجمعيات كانت تعى جيداً الدور المطلوب منها فى عصر العولمة، ومن ثم كانت أكثر إدراكاً من كثير من مثيلاتها من الجمعيات التى غابت أو جرفها التيار العام.

إن هذه الجمعيات قد لعبت أدواراً فائقة فى هذا الصدد، منذ بداية القرن وصولاً إلى أحداث أفغانستان الكبيرة، مروراً بمؤتمر "دوربان" بجنوب إفريقيا، الذى نتوقف عنده الآن — على سبيل المثال.

لقد أكدت الأحداث أن هذه الجمعيات لعبت أكبر الأدوار لتأكيد الخصوصيات الثقافية فى إطار الوحدة الثقافية بوعى كامل؛ إذ عملت على توحيد الأقطار العربية (والإسلامية) فى أكبر مظاهرة ضد العولمة وضد ثقافة العنصرية، كما لعبت دوراً كبيراً فى الكشف عن الوجه البشع للعنصرية الغربية، فضلاً عن العنصرية الإسرائيلية.

لقد بدا أن الجمعيات العربية في شتى الأقطار تتحالف ضد العنصرية العربية. وقد بدأ هذا قبل دوربان بسنوات، حين عقدت عدة مؤتمرات في عدد من الدول تدعو جميعاً إلى نبذ العنصرية وتأكيد حقوق الإنسان، وربما كان أهمها المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان، الذي عقد في القاهرة، وقد خصص لقضايا اللاجئين الفلسطينيين في الوطن العربي. وقد توالى المؤتمرات التحضيرية في القاهرة ثم جنيف، وغيرهما.

ثم كانت أحداث دوربان التي قامت فيها هذه الجمعيات بدورها العربية الهائل. لقد قامت كل المنظمات العربية بالتصدي للموقف الابترازي الأمريكي، ولتصريحات "ماري روبنسون" التي بدت ملكية أكثر من الملك، بوقوفها إلى جانب العنصريين؛ بل إنه أعلن في أول أيام المؤتمر بيان شامل يبين الموقف الثقافي الواضح للمجتمع المدني العربي.

وأكثر من هذا أن هذه الجمعيات قد تصدت لكل المحاولات الصهيونية، بلى وعملت على إجهاض مناوراتها للضغط على اللجنة الدولية المشرفة على المؤتمر غير الحكومي للتراجع عن توصيات خاصة بفلسطين.. بل ونظمت الجهود الكبيرة لتحدي الصلف الصهيوني والنشاط المتوالى للمنظمات اليهودية.

لقد بدت المواجهات وقد أخذت شكلاً سياسياً، غير أن القضايا السياسية دائماً يظل لها جذور ثقافية عميقة، كانت المنظمات العربية واعية لها؛ إذ يقول أحد شهود العيان بالمؤتمر: إن الندوة الخاصة التي نظمت تحت عنوان (معاداة السامية) كانت خاضعة تماماً للوعي العربي عبر هذه التنظيمات العربية، فعملت على سياسة هجومية تقوم على تعزيز وتطوير ما أمكن الحصول عليه وتطويره، والتدخل في الصياغات التي حصلت عليها المنظمات الصهيونية في الفقرات المعنونة بـ 'معاداة السامية'، وكذلك بالمشاركة النشطة في ندوات هذه المنظمات^(٢٠).

ولم تكثف هذه المنظمات باتخاذ هذه المواقف الإيجابية وحدها، بل عملت طيلة المؤتمر على موازنة الكيانات العربية - أقطاراً ومنظمات - لإنجاح هذا

الجهد، إذ شهدت الجلسات الأخيرة اجتماع هذه الجمعيات مع مؤسسات جامعة الدول العربية ووزراء الخارجية العرب وغيرهم، للتوصل إلى صيغة توصيات تنصف الحق العربى، وتؤكد أن العنصرية - سياسياً وثقافياً - إنما هى فعل شائن يدين الممارسات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين. ومن يتأمل صياغة البيان الأخير يلاحظ الرفض والغضب والاعتراض على كثير من التوصيات التى تتال من الوطن العربى لصالح نزعة نازية ما زالت تعمل ضد منطق التاريخ فى الوطن العربى.

ومن يراجع الإعلان الختامى لمنتدى المنظمات غير الحكومية يلحظ كيف كانت التنظيمات العربية واعية أشد الوعى بالوحدة الثقافية فى تناول كل القضايا التى تتكامل فيها الخصوصيات الثقافية بشكل يلفت النظر. لقد استطاعت هذه المنظمات - بحق - فى عصر (عولمة الثقافة) أن تتال من جرائم العنصرية وأن تدينها بفضل وعيها الثقافى العربى - الإسلامى، وبشكل يدعو إلى إعادة النظر فى الوعى القومى الذى نحتاج إليه كثيراً فى هذه الآونة الحرجة من تاريخنا.

٥ - التحديات الأخيرة :

لم تتوقف تحديات الخصوصية فى إطار (عولمة الثقافة)، خصوصاً عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١، بل تجاوزتها إلى ما بعدها.

لقد بدأت أهم ردود الأفعال عقب أحداث نيويورك وواشنطن، حيث إن الولايات المتحدة الأمريكية - وقد تحالفت معها دول الناتو - مازالت تتحكم فى الشركات متعددة الجنسيات، وهى التى تتحكم فى مسارات العولمة، ومن ثم تظل أول من يجنى الثمار، خصوصاً أن آليات العولمة تدرك تماماً أن أسواق العالم وشبكاتها المتداخلة واللامتناهية إنما هى وثيقة الصلة بسياسات الدول الرأسمالية ومصالحها، سواء من حيث طبيعة ملكيتها، أو مجال أنشطتها، أو دورها فى المجال الاقتصادى والثقافى سواء بسواء. وهذا ما يجعل حكومات هذه الدول الغربية تسعى إلى التدخل لمساعدة الشركات ودعم مصالحها.

ولأن هذه الدول - وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية - تتحكم فى آليات عصر العولمة فى وقت تعتمد فيه الأقطار العربية على الأسواق الغربية بشكل مباشر؛ ولأننا فى الجانب الاقتصادى ما زلنا تابعين، سواء فى سوق النفط من حيث الأسعار وكمية الإنتاج، فى وقت ما زالت فيه قاعدة الهيكل الإنتاجى العربى فقيرة ومعتمدة على سلع محددة، مثل المواد الأولية الخام والوقود المعدنى والمنتجات الزراعية - على نحو ما يشير التقرير الاقتصادى الذى صدر عن الجامعة العربية ١٩٩٦ - فإننا لابد أن نكون تابعين لهذه الدول الغربية، أو منتمين إلى عصرها، وداخلين فى أطرها، وفى الإطار الاقتصادى والثقافى على وجه الخصوص.

وكان علينا أن ندرك - أو نحن أدركنا فى الواقع - أن المصطلحات الاقتصادية العملية وراءها فى الغالب جذور ثقافية عميقة لابد من أن ننتبه إليها، أو جذور عميقة صنعت إطارها بآلية رأسمالية وحشية منقطعة النظير.

لقد بدا أن الدخول إلى هذا الإطار - عولمة الثقافة - يوجب علينا أن نظل أسرى له فى مثل هذا الحادث، ومن ثم نصبح أسرى للهيمنة الغربية فى أعلى ذرى لها.

لم يكن السؤال الذى يطرح أمام (عولمة الحرب) التى أعلنت عقب أحداث الثلاثاء ١١ سبتمبر هو: هل تظل الولايات المتحدة تفرض هيمنتها التى تعمقت الآن وزادت شراسة؟ بل كان السؤال هو: كيف يمكن أن نتعامل مع الواقع الجديد، الذى بدا فيه أن شروط العولمة لم تتغير بعد، وأن ما يوشك أن يحدث هو تطبيق عملى لتأكيد هذه المقولة.

كان لابد من أن ندرك - كما أسلفنا - أن الطريق إلى خصوصية الثقافة والوعى العربى إنما يمر بعدة مخاطر، نشير إلى بعضها كما يلى:

• اهتزاز الهوية.

• غياب المثقف.

• قضية الأقليات.

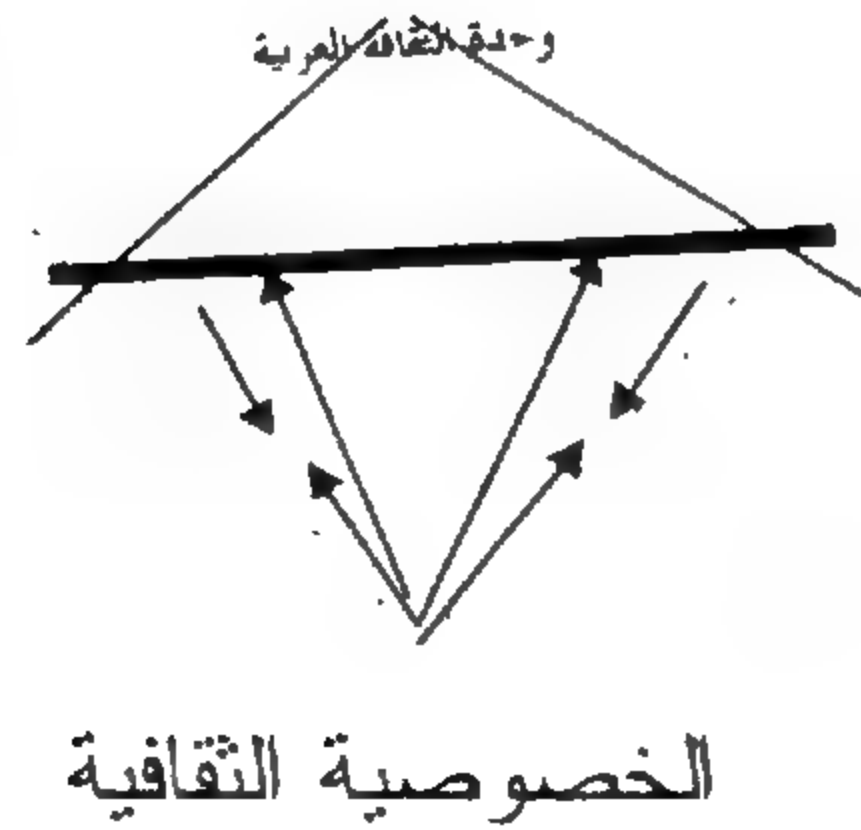
• الجمعيات غير الحكومية.

إلى غير ذلك من المخاطر العديدة التي تواجه خصوصية الثقافة والوعى العربيين. ومن ثم كان علينا أن ندرك من خلال أحداث الثلاثاء - أيضاً - أن الخروج من عصر (عولمة الحرب) وشراسة الغرب، إنما يدفعنا دفعاً للسير فى الاتجاه الآخر.

وكانت الخصوصية الثقافية تدفع بنا إلى مزيد من الصعود لتلافي المخاطر على النحو التقريبى التالى :

إن الخصوصية القومية فى تمثلها بالهوية يمكن - إذا كانت أكثر وعياً ورسوخاً - أن تتحول إلى رصيد للقومية العربية بشكل يركز على الوعى الثقافى، كما أن المثقف إذا ما كان واعياً لما يحدث فى أمتنا العربية، خصوصاً منذ بدايات السبعينيات، يستطيع أن يقوم بدور أكثر إيجابية فى تأكيد الوحدة الثقافية على أنها التيار العريض الذى تتجدد فيه الخصوصيات الثقافية القطرية.

وما يقال عن الهوية والمثقف يقال عن بقية القيم الثقافية الأخرى، التى تحول بيننا وبين الهبوط إلى قاعدة (الخصوصية القطرية الشوفينية) دون أن نصعد إلى قمة (الوحدة الثقافية القومية).



والهوية هنا تمضى فى اتجاهين : إما إلى الهبوط؛ وإما إلى صعود .

إما صعود إلى الوحدة الثقافية أو عود للانحدار إلى الخصوصية والتوقف عندها. ولم يكن ثمة خيار؛ فقط كان هناك وعى بالكونية فى إطار الخصوصية وليس خلاصاً منها بأية حال.

وعوداً على بدء، لا بد من أن نشير إلى أننا وإن كنا قد لاحظنا التناقض الثقافى فى أزمة سبتمبر ٢٠٠١، وما سبقها من تأرجح الهوية وغياب أنماط واعية من المثقفين العضويين.. إلى غير ذلك، فإن النظرة العامة لدى الخصوصية الثقافية برهنت على وعيها التام. لقد بدا أن ثمة تناقضاً بين الأقطار العربية فى التعامل مع الحدث انطلاقاً من آليات العولمة، اقتصادياً وأمنياً.

غير أن الإطار الثقافى لم يتأثر كثيراً، ووقف الوعى الثقافى موقفاً موحداً على وجه التقريب. وإن بدا أن غلبة الخصوصية القطرية كادت تعم فى حقبة من الزمن.

لقد رأينا هذا عبر موقفين : الموقف الرسمى لبعض الدول؛ والموقف الفعلى لكثير من المثقفين الواعين وشتى أقطار الوطن العربى :

- كان الموقف الموحد لمنظمة المؤتمر الإسلامى الذى مثل كل الخصوصية القطرية فى موقف واحد.

- أو استضافة بيروت للجنة المشتركة المغربية .

- أو تحديد الموقف الرسمى لجامعة الدول العربية بما أكد الوعى السياسى الذى أكد جذور الوعى الثقافى بما يؤكد الثقافة العربية نفسها.

لقد تجلت عدة مواقف واعية، كالموقف المصرى أو الموقف السعودى، فضلاً عن موقف عدد من الأقطار العربية، حيث جرى الحديث عن الإرهاب الذى يثار، فى حين أن الحديث عن الإرهاب الذى تمارسه إسرائيل فى فلسطين لا يسمع له أحد أو يهتم به أحد. وهذا ما يذكرنا بما حدث فى جنوب لبنان. وأيضاً ما يذكر الجميع بما يحدث — وسيحدث — للعراق الشقيق.

هذا بعض ما نذكره من الموقف الرسمي إزاء العنف الغربى – عسكرياً واقتصادياً. غير أن الموقف الثقافى برهن على وعيه بأننا فى النظام العالمى الجديد إنما يجب أن نهتم بالخصوصية الثقافية والوعى العربى لمواجهة ثقافة القوة التى تفرض علينا من الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا ما يفسر كيف بدأت الدعوات والاحتجاجات فى الصحف تتوالى للتنبيه إلى الخصوصية القومية واللغة العربية وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمشاركة والمكاشفة.. وما إلى ذلك.

لقد أكدت الأحداث أنه وإن كانت هناك طائفة كبيرة من الأقطار العربية لم تستطع الوقوف أمام القوى العظمى (بما هى نظام عالمى)، فإنها نجحت على المستوى الثقافى.

ولعل أكثر ما برهن على وعى المثقفين الآن ما نشير إليه – كمثال – فى هذه الحلقة النقاشية^(٣١) التى دارت فى بيروت أخيراً، وشارك فيها مثقفون من الوطن العربى كله؛ إذ يلاحظ أنه برغم تعدد الولاءات والانتماءات القطرية قد ساد وعى واحد يحث – خصوصاً فى المحور الثالث – على الوحدة الثقافية لما فيها من الخلاص الوحيد الفاعل والملائم للتعامل مع القوى الكونية العظمى التى نواجهها.

إن أكثر ما لوحظ فى هذه الحلقة التى شارك فيها ممثلون لكل أقطار الوطن العربى هو إجماع كل المثقفين على أهمية (وحدة الثقافة العربية) ضمن منظومة السياسة والاقتصاد والتجمع الدولى الكونى.

وعلى الرغم من أن هذه الحلقة غلب عليها الحس السياسى نتيجة لطبيعة الطرح والأسئلة المثارة، فإن الحس الثقافى أو الدافع إلى (الوحدة الثقافية العربية) كان أكثر ما يلفت النظر. لقد كان علينا أن نسمع شهادات المثقفين العرب عن ضرورة الوحدة الثقافية بعد درس سبتمبر ٢٠٠١، وإعادة النظر فى خيوط الخصوصية الثقافية الداخلة فى نسيج الوحدة الثقافية، قبل أن نتحدث عن (عولمة الثقافة) فى عصر العولمة الجديد السعيد.

الهوامش

(*) يلاحظ أن أول من دشن العصر الجديد هو جورج بوش - الأب - فلم يكد يمضى أسبوع واحد على أزمة الخليج في أغسطس ١٩٩٠ حتى تحدث عن عصر جديد آت. وبعد أقل من شهر (١١ سبتمبر ١٩٩٠) أشار بوش بالحرف الواحد إلى إقامة (نظام عالمي جديد) يكون متحررا من الإرهاب. وبهذا تكون الولايات المتحدة هي أول من بشرت (بنظام عالمي جديد)، تحول بعد فترة قليلة إلى عصر (العولمة)، حين أطلقت عليه أدبيات الفكر السياسي في الولايات المتحدة هذا المفهوم في بداية التسعينيات.

١- مصطفى عبد الغنى، الجات والتبعية الثقافية، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٣-٢٠٠٠، ص ٢٢. (وهو ما يرينا أن الولايات المتحدة كانت واعية منذ البداية إلى أنها ستحصل على "مشتملات الحقوق الفكرية" وهي كثيرة، ثم استخدام طرق عنيفة للحصول على (حقوق الملكية الفكرية) الخاصة بمنتجاتها، ومنها إجراءات انتقامية أو قوة ردع عنيفة Enforcement Mechanism إلى غير ذلك.

٢- نستطيع مراجعة كثير من هذه الأبحاث في (فورين أفيرز)، وهي مجلة أمريكية معروفة. (انظر على سبيل المثال المجلد ٦٧، العدد أكتوبر ١٩٩٧).

٣- العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٢، ديسمبر ١٩٩٨، ص ٣١١.

٤- انظر شهادات كثير من المثقفين في (الحلقة النقاشية) حول : التطورات الأخيرة في الولايات المتحدة وانعكاساتها العربية؛ فالبعض كان لا يزال يجده في الماضي، والبعض الآخر كان قد جاوزه إلى حاضر فيما حدث بعد أحداث الثلاثاء ١١ سبتمبر، والجميع كانوا يكتشفون رويدا رويدا ما سعى إليه هنتجتون وغيره لفرض هذه (الاستراتيجية) الجديدة وتوابعها (انظر مجلة المستقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر ٢٠٠١، عدد (٢٧٢)، وهذه الحلقة تحتاج إلى تحليل سياسى ونفسى لاستبطان هذه الأفكار لعدد كبير من المثقفين من شتى أنحاء الوطن العربى.

٥- برغم ما يبدو من سهولة هذا المفهوم (العولمة) وترديده في أدبيات السياسة والعلاقات الدولية والثقافية... إلخ، فما زال الخلاف حوله قائما. وأنكر أننى في خريف ١٩٩٩ وقد كنت في باريس، قد اكتشفت أن هناك أكثر من خمسين ألف تعريف لمفهوم العولمة (رصد له مكتب بحث يابانى)، وهو ما يمكن أن يقال معه: إن الصعوبة في التعريف تنال كثيرا من صعوبة التشخيص.. والأدبيات العربية لها اجتهادات لا تحصى في هذا الصدد.

٦- انظر المؤتمر السنوى السادس للدراسات الآسيوية، الذى عقد بمركز الدراسات الآسيوية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، يناير ٢٠٠١ (بحث : الأبعاد الثقافية للعولمة فى آسيا، د. ماجدة صالح) . خاصة وقد اتجه عدد كبير من الباحثين إلى تقديم تعريفات كثيرة، نكتفى منها بتعريف "جيمس روزناو" فى هذا الإطار من أن عناصر العولمة هي:

- انتشار المعلومات بحيث تصبح متاحة لدى الجميع.

- تذويب الحدود بين الدول.

- زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات.

وهذا ما يشير إلى أن العولمة ظاهرة فيها أمور اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماع وسلوك ... إلخ، وتشكل طوفاناً من الطوفانات الآتية من الشمال الغربى الذى يمتلك إمكانات القوة : الاقتصاد والسياسة ... إلخ.

٧- راجع متابعات الصحف والمحطات الأرضية والهوائية ووكالات الأنباء وغيرها عقب عاصفة الثلاثاء؛ فلم يتفرد جورج بوش الابن بإطلاق عبارة "حملة صليبية" وإنما أشار كثير من كتاب العالم الغربى وزعمائه إلى مثل هذه المواقف كما يتضح من استعادة تصريحات "بير ليسكونى" و"تاتشر" و "آل جور" وغيرهم.

وهذا لا يشير إلى صراع الأديان (كما حاول رجال المخابرات والخارجية الأمريكية الترويج له طيلة التسعينيات، وإنما إلى السعى لتأكيد المصالح الغربية، ومحاولة السيطرة التامة على دول العالم الذى لا ينتمى إلى الغرب، وهو ما لا يمكن أن نخطئه تاريخياً فى "التغريب" أو الآن فى "العولمة".

٨- الجات والتبعية الثقافية، السابق، (وحول هذا العنف الغربى تورد إحصائيات اليونسكو - على سبيل المثال - أن مصر وسوريا تستوردان ثلثى إجمالى برامجهما، وتزيد النسبة فى الجزائر ولبنان حتى تصل فى البرامج الثقافية بوجه خاص إلى أكثر من ٧٠% من إجمالى ما يستورد من الغرب الأمريكى. فضلاً عن أن الفضاء العربى يغطى وتسيطر عليه الدول الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية، سواء الشبكات التليفزيونية أو الهوائية. وهذا ما يعمق الهيمنة، ويزيد من تأثير العنف الثقافى..) ص ٧٩.

٩- مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد ١٩ لسنة ٥ - ربيع ١٩٩٨ (١٩) دراسة إدريس هانى (كيف يقرأ العرب العولمة؟) ص ٦٦.

(*) على سبيل المثال يمكن العودة إلى : Featherstion. M.(1997.), Undoing Culture, : Globalization, Postmodernism and Identity. London, Publication.

(انظر بوجه خاص الصفحات الأولى).

(**) انظر على سبيل المثال :

- موسوعة علم الاجتماع، "جوردين مارشال"، تحرير د. محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة ج ١/٢٠٠٠ ص ٥١٨.
- موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت - باريس :م ١، ص ١٣٢٥.
- ١٠- ما العولمة، تأليف "بول هيرست" و "جراهام طوميسون"، ترجمة د. فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة /٢٧٣، عدد شهر سبتمبر ٢٠٠١، ص ٣٦٨/٣٦٩.
- ١١- سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٢)، العام ١٩٩٩ - ٢٠٠٠ في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، انظر محاضرة د. أحمد يوسف ص ٤٣.
- ١٢- ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، برهان غليون وسمير أمين، دار الفكر، بيروت ط ١/١٩٩٩ ص ٤٠.
- ١٣- لسابق ن ص ٤٨-٥٠.
- ١٤- انظر تفاصيل الشتات في الخصوصية الثقافية المصرية عبر المثقفين من شتى التيارات وإبان حرب الخليج في كتابنا (مثقفون وجواسيس) الذي صدر بالقاهرة، دار الأمين، ط ١/١٩٩٧.
- ١٥- موسوعة علم الاجتماع، جوردون مارشال، السابق ط ٣، ص ١٥٧٠.
- ١٦- العرب والعولمة، السابق ص ٢٩٧-٢٩٨.
- ١٧- الشرق الأوسط ٢٠/١٠/٢٠٠١.
- ١٨- السابق .
- ١٩- عالم الفكر، مجلد ٢٨ العدد ٢ ديسمبر ١٩٩٩. انظر دراسة (ظاهرة العولمة : الواقع والآفاق) د. الحبيب الجنحاني، ص ٣٥.
- ٢٠- ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، برهان غليون وسمير أمين، السابق، ص ٤٠.
- ٢١- نبيل على، الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة (٢٦٥) يناير ١٩٩٠، ص ٢٥٦/٢٦٥.
- ٢٢- انظر أمثلة كثيرة لهذا المثقف مع كثير من التفصيل في كتابنا : (المثقف العربي في عصر العولمة)، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع (الأعمال الفكرية) ص ١٧-٤٢، وقد يكون من المهم أن نرصد في موقف المثقفين من ظاهرة (ثقافة العولمة) منذ التسعينيات حتى الآن أنماطا كثيرة، منها هنا، وهي:
- المثقف السلفي.
- المثقف الرسمي.
- المثقف المتطرف.
- المثقف الخبير.
- المثقف المؤيد.
- المثقف الغائب.
- المثقف عابر القارات.

- المتقف اللاعب.
- المتقف المهمش.
- المتقف السطحى.
- المتقف الجديد.

وهناك قد طرأت مع الوقت أنماط أخرى لكثير من المتقفين الذين يخلون من أية انتماءات.

- ٢٣- السابق، ص ٦. أيضا انظر : Le Monde. 8/1998
- ٢٤- ندوة رؤية الشباب للعولمة ٢٤-٢٥ نوفمبر ١٩٩٩، انظر بحث هانى لبيب عن العولمة وقضية الحماية الدينية فى مصر.
- ٢٥- نيفين مسعد، قضايا الأقليات فى ظل الليبرالية الجديدة، مركز البحوث والدراسات السياسية، سلسلة بحوث سياسية، عدد مايو ١٩٩٦، القاهرة.
- ٢٦- ويلاحظ أن هذا القانون نوقش بمجلس النواب الأمريكى فى الجلسة الثانية من دورة انعقاده رقم (١٠٥). ونقرأ فى القسم الثانى (ب) من هذا القانون - على سبيل المثال - أن السياسة الأمريكية تتكون من :
- ١: إدانة انتهاكات الحريات الدينية والنهوض بهذا الحق الأساسى لممارسة الحريات الدينية ومساعدة الحكومات الأخرى على النهوض به ودعمها.
- ٢: السعى لتوجيه المساعدات الأمريكية الأمنية والتنمية المذكورة فى قانون المساعدات الخارجية لعام ١٩٦١، وفى قانون المؤسسات المالية الدولية لعام ١٩٩٧. فى صياغات أخرى للسياسة الأمريكية المتصلة بحقوق الإنسان إلى الحكومات التى لا تمارس انتهاكات جسيمة للحريات الدينية.
- ٣: اتخاذ موقف نشط ومرن يعكس الالتزام الأمريكى القوى بحرية الدين، ورغبة الولايات المتحدة الأمريكية فى ظل التفاوت الكبير فى جسامه انتهاكات الحريات الدينية التى ترتكبها الأنظمة المتنوعة التى تمارس الاضطهاد، فى الخروج برد على تلك الانتهاكات يكون فعالاً ومبدئياً، ويعكس كذلك وضع علاقات الولايات المتحدة الأمريكية وموقفها إزاء الدول المختلفة.
- ٤: العمل مع الحكومات الأجنبية التى تؤكد الحريات الدينية وتحميها من أجل وضع وثائق تهدف إلى مكافحة انتهاكات الحريات الدينية، وتهدف كذلك إلى القيام بمبادرات متعددة الأطراف لمكافحة تلك الانتهاكات، والنهوض بحق الأفراد فى الخارج، فى ممارسة حرياتهم الدينية.
- ٥: الوقوف فى صف الحرية وبجانب المضطهدين واستخدام وتطبيق السبل المناسبة فى جهاز السياسة الخارجية الأمريكية، بما فى ذلك القنوات السياسية والتجارية والخيرية والتربوية والثقافية، لدعم ومساندة مظاهر ومشاعر الاحترام للحريات الدينية فى الحكومات ولدى جميع الشعوب كافة.

٢٧- بخصوص تطور تاريخ نشأة هذه الجمعيات وتنوع أهدافها يمكن أن نجد لها مسميات أخرى من مثل:

- القطاع الثالث.
- القطاع الخيري.
- القطاع المستقل.
- القطاع التطوعي.
- المنظمات الخاصة التطوعية.
- القطاع المعفى من الضرائب.
- القطاع الاتحادي.
- القطاع الاجتماعي.
- المنظمات الأهلية.

وانظر دراسة مهمة لشهيدة الباز بعنوان (المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين: محددات الواقع وآفاق المستقبل)، لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية بالقاهرة ١٩٩٧. وقد قامت المؤلفة بجهد هائل لرصد تاريخ هذه الجمعيات وأدوارها الحيوية عبر الأقطار العربية بوعى فائق.. وقد أفدت منه - على المستوى الشخصى - كثيراً.

٢٨- شهيدة الباز، المنظمات الأهلية العربية، السابق ص ٢٨٨ - ٢٩٠.

٢٩- شهيدة الباز، السابق.

والتوصية الأخيرة تقول: (يجب العمل على إنشاء شكل مؤسسى للقطاع الأهلى العربى، بحيث يلعب دوراً فى مساندة وتطوير هذا القطاع عن طريق التدريب والتوعية، مع تعزيز التفاعل العربى على المستوى الشعبى، كما يقوم بالتنسيق بين الأنشطة. وكذلك تقوية هذا القطاع وتمكينه فى إطار حركته قطرياً، وعربياً، ودولياً). ص ٢٩٠.

٣٠- الأهرام، ٣ سبتمبر ٢٠٠١، انظر مقالة (بهى الدين حسين).

٣١- انظر مجلة (المستقبل العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت عدد ٢٧٢ - ١٠/٢٠٠١، وكانت بعنوان (التطورات الأخيرة فى الولايات المتحدة وانعكاساتها العربية).

الفصل الخامس

ثقافة الطفل العربى فى عصر العولمة

نجيمة طايطاى غزالى^(*)

إن موضوع ثقافة الطفل العربى فى عصر العولمة من أصعب الموضوعات، على الرغم من السهولة التى قد يبدو لنا بها لأول وهلة، وذلك راجع إلى الارتباك الذى نقع فيه عندما نتحدث عن الثقافة بصفة عامة، وثقافة الطفل بصفة خاصة، أو عندما نريد تحديد مرحلة الطفولة فى الوطن العربى، أو العولمة وكيف نتعامل مع ثقافتها.

وعليه فإننى أرى ضرورة تهديد بعض المفاهيم حتى تكون الدراسة ذات جدوى، وأكون قد أحطت بالموضوع الذى أعرض له بالدرس من جل جوانبه.

١- تحديد المفاهيم والمصطلحات :

وسأبدأ بتحديد مفهوم الثقافة، ثم ألحقه بمحاولة تعريف لمفهوم العولمة، وتحديد لمرحلة الطفولة فى العالم العربى كما أراها.

١-١ - تحديد مفهوم الثقافة :

تتكون الثقافة من مجموعة مركبة من الممارسات اللغوية والمعارف والمعتقدات والعادات والإبداعات والأخلاق والقوانين وكل ما هو مكتسب، كالسلوك ونمط العيش، من طرف الفرد الذى ينتمى إلى مجتمع معين. وقد يكون للتكوين والتربية والتعليم دور فى إكساب الفرد الإحساس بالانتماء إلى ثقافة معينة دون سواها.

(*) أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن زهر بأغادير - المملكة المغربية.

على أنه يجب علينا ألا نخلط بين الثقافة والحضارة، على الرغم من التشابه الذى قد يكون بينهما. فالحضارة تكاد تكون مفهوماً مجرداً، مرتبطاً بالتطور البشرى على الأصعدة التكنولوجية والعلمية والاقتصادية والعمرانية، فى حين أن الثقافة تكاد تكون مفهوماً أكثر واقعية، وترتبط بالحياة اليومية، إلى حد أننا قد نتحدث عن ثقافة الملابس والمأكّل، وثقافة الغناء والرقص. وإذا كان لمصطلح "الحضارة" مفهوم شامل وواسع، يضم الثقافة نفسها، فإن مفهوم الثقافة يكون أقل شمولية، وينسحب على مجموعات بشرية أقل حجماً. فقد نتحدث عن الحضارة الفرعونية، والحضارة الإغريقية، والحضارة الإسلامية، فى حين أن البلد الواحد قد يضم ثقافات متعددة ومترابطة، حسب حجم المجموعات البشرية المنتجة لتلك الثقافات، حتى إننا قد نجد ثقافة غالبية وثقافات خاضعة. ولكن على الرغم من شمولية الحضارة وسعة المجال الذى قد تغطيه، فإنها قد تنقرض بانقراض عناصر قوتها المادية، فى حين تبقى الثقافة مستمرة؛ وهى إذا أُجبرت على التراجع أو الاختفاء لأسباب قسرية، فإنها تبعث مرة أخرى بانتفاء تلك الأسباب.

على أننا نميز فى داخل الثقافة نفسها بين الثقافة المادية والثقافة اللامادية؛ ففي الثقافة المادية يمكن أن ندرج كل الخبرات والفنون التى تنتج أدوات ووحدات مادية تضيف جمالية وجودة إلى حياة الأفراد والجماعات، وتكون فى الغالب مرتبطة بالبيئة، كالملبس والحلى والسكن والأدوات والتقنيات الإنتاجية؛ أما الثقافة اللامادية فتشمل كل الخبرات والفنون التى تنتج قيماً روحية وأشكالاً تعبيرية، تترجم وجدان المجموعات البشرية، بغض النظر عن أحجامها، وترتبط هى كذلك بالبيئة التى أنتجتها، ولو أنها تكون سهلة الانتقال من مجموعة إلى أخرى، كالموسيقى والرقص والغناء والمرويات.

وحسب اعتقادى، يتلخص أبسط تعريف للثقافة فى كونها: كل ما يقوم به الإنسان من إجراءات واعية تبعده عن حالته الطبيعية، مستنداً فى ذلك إلى العقل لتغيير الواقع المعيشى نحو الأفضل، وتحرير الطاقة الإبداعية لدى الفرد ولدى الجماعة على السواء.

١ - ٢ تحديد مفهوم العولمة :

إن العولمة تركز على الاستهلاك الواسع لكل ما ينتج من أدوات و سلع وخدمات ومعلومات ومعارف ... إلخ. وهى لتحقيق ذلك تسعى إلى خلق مستهلك موحد، لا يتقيد بالحدود السياسية أو العقائدية أو الثقافية. ولتحقيق هذا الهدف، تعتمد العولمة على الإشهار والدعاية عبر كل وسائل المعلوماتية، لما لها من تأثير مباشر وفعال فى تكييف أذواق الناس وخياراتهم.

هذا النمط الاستهلاكي الجديد الذى نصطلح عليه باسم "العولمة"، سيشكل عصب الحياة المستقبلية. ويعد الإشهار إحدى ركائزه الأساسية؛ إذ توكل إليه مهمة تصريف المنتجات باختلاف أنواعها وأصنافها، بما فيها الثقافية منها، بل إن الإشهار هو الذى سيسمح بتداول ثقافة ما، أو يؤدى إلى تهميشها.

وللتذكير، فإن العولمة لم تأت نتيجة لانهيار المعسكر الشيوعى وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالقرارات السياسية والعسكرية والاقتصادية، وإن استفادت كثيرا من الفراغ الذى خلفته هذه الوضعية، كما أن العولمة لا تعنى مخططا أمريكيا جديدا لاستعمار العالم، كما يفهم ذلك ويروج له عدد كبير من المثقفين والفاعلين العرب. فالعولمة لا يمكن فصلها عن التطورات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية التى عرفها الغرب منذ القرن الثامن عشر، مع ما خلفته تلك التطورات من تراكمات فى كل المجالات، تلك التراكمات التى تضاعفت بصفة مهولة فى النصف الثانى من القرن العشرين، بل إن العقد الأخير منه قذفنا فى عالم لم تتضح بعد معالمه.

وقد مست هذه التراكمات رأس المال الذى أصبح يبحث لنفسه عن مجالات جديدة للاستعمار، فانطلقت الحركة الإمبريالية فى أواخر القرن التاسع عشر من أوروبا بوصفها مركزا، واتخذت صبغة اقتصادية، بدأت تفرض على بقية العالم الانخراط فى المنظومة الاقتصادية الرأسمالية عن طريق الاستعمار، مع ما استتبع ذلك من استغلال بشع وفاحش لخيرات الدول الضعيفة. هذا الوضع أدى إلى هيمنة عسكرية وسياسية للغرب على الشعوب والدول الخاضعة له.

ومع منتصف القرن العشرين، نجحت غالبية الحركات التحررية فى انتزاع الاستقلال السياسى لبلدانها. وقد تزامن ذلك مع بروز الحرب الباردة، وانقسام العالم إلى معسكرين : معسكر غربى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ومعسكر شرقى بقيادة الاتحاد السوفيتى.

وإذا كان المجال لا يتسع هنا للخوض فى هذه المسألة، فلا بد من الإشارة إلى بعض النتائج المترتبة على هذه الوضعية فى دول العالم التابعة لقطبى المعسكرين :

- لقد خلفت هذه الوضعية أنظمة سياسية موالية إما للمعسكر الغربى وإما للمعسكر الشرقى، انغمست كلها فى لعبة الحرب الباردة، دون أن يكون لها أى دور فى صياغة استراتيجيات قطبى المعسكرين.
- ظلت شرعية الأنظمة السياسية تقاس بمدى انصياع الحكومات للقرارات الصادرة عن مركز المعسكر الخاضعة له أو " المتحالفة " معه.
- أدت إلى عزلة الشرائح المتفردة بالسلطة عن قواعدها المجتمعية، وانعدام الثقة المتبادلة بين المكونات المجتمعية.
- أسهمت فى ترسيخ التناقض الصارخ بين الشرائح المسيّرة والطبقات المسيّرة، إذ ظلت القواعد المجتمعية وفئات المثقفين تمشى ضد التيار المفروض عليها، سواء كان ليبرالياً أو اشتراكياً.
- بروز أنظمة سياسية شمولية فى الدول التابعة، أطرت كل المجالات بما فيها المجالات الثقافية والإبداعية.

هذه بعض نتائج ثنائية القطب التى سادت العالم حتى بدايات التسعينيات. وإذا كانت الدول العربية لا تتفرد بها، فإن معظم الدول قد تخلصت منها بدرجات متفاوتة، على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والمجتمعية، وذلك عن طريق الأخذ بمظاهر الديمقراطية، وحرية المبادرة الاقتصادية.

وبعد انهيار المعسكر الشرقي، أصبح العالم يسير بخطى حثيثة نحو نظام أحادى القطب، أصبح يطلق عليه اسم "النظام العالمى الجديد"، تتزعمه الولايات المتحدة الأمريكية، لكونها تتوفر على الوسائل الضرورية، كالقوة الاقتصادية والعسكرية والنفوذ السياسى.

ولترسيخ هذا النظام الجديد، تعمل الولايات المتحدة على إشراك الدول الغربية الحليفة، بخاصة تلك التى تشكل مجموعة السبعة G7 ، فى اتخاذ القرارات، مكونة بذلك نواة صلبة تجمع بينها قيم ومصالح مشتركة لا تتوانى فى الدفاع عنها. ومن ثم أصبحت ثنائية المركز - المحيط، أكثر سرياناً وراهنية من أى وقت مضى. ويقوم النظام العالمى الجديد بتعبيد الطرق أمام العولمة، وتذليل كل العقبات التى قد تعترضها.

إن مفهوم العولمة يعنى فى بساطة، ربط الدول بعضها ببعض لتحقيق مصلحة اقتصادية - خالصة، مستعملة لذلك آليات مختلفة، أصبحت وسائل الاتصال والتواصل من أهمها فى وقتنا الحاضر.

وإذا أردنا رصد معالم العولمة كما بدأت تتضح، فإننا نلاحظ أن درجة انخراط الدول المحيطة فى العولمة ستزايد حداثها مستقبلاً لتشمل كل الميادين. وقد بدأت إرهابات الانخراط تتضح فى المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والقانونية، حيث بدأ المركز فى خلق الآليات التى تسمح له بفرض الاتجاه الأحادى على المستويات التالية:

- على المستوى الاقتصادى، أصبحت الشركات المتعددة الجنسيات والعبارة للقارات تملأ شروطها وتفرض تصوراتها على الدول المحيطة، معتمدة فى ذلك على صندوق النقد والبنك الدولى والمنظمة العالمية للتجارة، بفضل اتفاقية الجات، والتنافسية القائمة على مفهوم الجودة.

- على المستوى العسكرى، سبق أن تدخل هذا النظام عسكرياً وفرض الحظر تحت غطاء الأمم المتحدة، كما تم بالنسبة للعراق وليبيا. ولضمان حرية أكبر للمناورة رأيناه يعتمد على "جهاز الناتو" (حلف شمال الأطلسى)

للتدخل فى مناطق وسط أوروبا. وهناك مؤشرات تدل على أن هذا الجهاز هو الذى سىصبح الأداة الطبيعية فى يد هذا النظام للقيام بأى تدخلات فى المستقبل.

- على المستوى السياسى، أصبح هذا النظام يفرض نموذجاً من الأنظمة السياسية التى يفترض أن يوجد فيها حد أدنى من الشروط الأساسية للديمقراطية، بل أصبحت تستعمل مقياس وجود احترام حقوق الإنسان أو غيابه بوصفه شرطاً أساسياً للسماح بعمليات استثمارها فى دول المحيط، أو صرف مساعداتها لها، أو التبادل التجارى معها.

- على المستوى الحقوقى القانونى، نلاحظ أن المركز دعم محكمة العدل الدولية وأعطاه من الصلاحيات ما يخول لها حق محاكمة مجرمى الحرب. وبعد المحاولة الناجحة المتمثلة فى محاكمة نوريكا فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنين خلت، وما أثارته آنذاك من استنكار، وإعلان عدم الاختصاص فى محكمة بينوشى من طرف القضاء الإسباني فى السنة الماضية، نجد أن دولة كبلجىكا أعطت لقضائها الأساس القانونى الذى يسمح لها بمقاضاة شخصيات فاعلة فى دولها وغيرها. وهذا ما أتاح الفرصة مثلاً أمام ضحايا صبرا وشاتيلا لإقامة دعوى قضائية ضد أرييل شارون أمام القضاء البلجيكى.

وهكذا وضعت دول المحيط كافة، على مستوى الأسس المادية والإيديولوجية والحقوقية، فى المسارات المؤدية إلى العولمة. وبما أن الدول العربية جزء من المحيط، فما موقفها من العولمة؟

لا بد هنا من الإشارة إلى أن المجتمعات العربية لم تتجح بعد فى التخلص نهائياً من ترسبات العهد السابق؛ إذ إن المتفحص فى صيرورة الدول العربية، سيلاحظ أنها تعاني من ثنائية قائمة على رغبة أكيدة فى الانخراط فى السلسل الليبرالى على المستوى الاقتصادى، لكنها لا تزال غير مستعدة لقبول فكرة ضرورة الانخراط الكامل فى السلسل الديمقراطى على المستوى السياسى.

وهذه الثنائية – إضافة إلى الإحباطات المتراكمة والناجمة عن عدم الثقة بين الأطراف المشكلة للمجتمعات العربية – هي التي قد تكون وراء هذا الموقف العربى المتذبذب من العولمة.

و يمكننا فى هذا الإطار لفت الانتباه إلى وجود ثلاثة تيارات رئيسية:

التيار الأول : ينادى بالانخراط فى العولمة، وحجته فى ذلك أن الحداثة تلزمننا بالأخذ بكل مظاهر الثورة الجديدة، وإلا حكمنا على أنفسنا بالتخلف أكثر مما نحن عليه.

التيار الثانى : يندد بالانخراط فى العولمة، وحجته فى ذلك أن العولمة تشكل خطراً على هويتنا الشرقية، وأنها قد تؤدى إلى اندحارنا حضارياً؛ ويؤكد أنصار هذا التيار ضرورة الرجوع إلى التعاليم الإسلامية، ويعتبرون السلفية حصناً ضد العولمة وآفاتهما.

التيار الثالث : يحاول أن يكون توفيقياً، ويبحث عن أنجع السبل للانخراط فى العولمة. وأنصار هذا التيار يؤكدون ضرورة الأخذ بإيجابيات العولمة، ونبذ السلبيات المتراكمة فى مجتمعاتنا، ويرون أن التلاقح بين الإيجابية الوافدة والكائنة هو الذى سيسمح لنا بتجاوز الأزمة دون فقدان هويتنا.

وما يجمع بين التيارات الثلاثة، هو وعيها بصعوبة – أو استحالة – منافسة الغرب على الأصعدة السياسية والعسكرية والاقتصادية، بل حتى على الصعيد الديمقراطى. وتأسيساً على ما سبق، علينا أن نقر بكل موضوعية بأن الوطن العربى بمختلف أقطاره وأنظمتها، قد انخرط أو أجبر على الانخراط فى العولمة على المستوى الاقتصادى والسياسى العسكرى، وأن درجة هذا الانخراط ستتزايد حداثتها مستقبلاً لتشمل كل الميادين وكل الفئات الاجتماعية، بما فيها الأجيال الصاعدة.

إن وعينا بهذه الصعوبات، هو الذى وأد الخطاب - الذى أصبحنا نـروج له- القاضى بفتح جبهة ثقافية، نخوض من خلالها حرباً لصيانة هويتنا الثقافية، ومكتسباتنا الحضارية؛ لارتباط هذا النوع من الخطاب بالوجدان والعاطفة.

١ - ٣ تحديد مفهوم الطفولة فى العالم العربى :

عندما نريد أن نتكلم عن الطفل العربى نجد أنفسنا أمام عدة خيارات، منها ما هو نظرى، ومنها ما هو قانونى أو شرعى، ومنها ما يمليه الواقع. فماذا نقصد إذن بالطفل العربى؟ وعن أى فئة عمرية نتكلم؟

إذا عدنا إلى "اتفاقية حقوق الطفل" التى تم التوقيع عليها من قبل معظم الدول الممثلة فى الأمم المتحدة، نجدها تنص فى مادتها الأولى على أن الطفل هو الشخص الذى لا يتجاوز عمره الثامنة عشرة، ما لم تنص قوانين الدول الموقعة على أن سن الرشد قد يكون قبل ذلك.

أما على مستوى الشريعة الإسلامية، فإن مرحلة الطفولة، أو ما يصطلح عليها بمرحلة الصبأ، تنتهى بمجرد ظهور العلامات الفسيولوجية للبلوغ، أى ما بين ١٢ و ١٤ سنة، فيصبح الطفل عندئذ مطالباً بالقيام بالشعائر كافة، وبخاصة الصلاة والصيام، ولو أنه يبقى تحت الحجر والوصايا حتى يبلغ الثامنة عشرة، عندما يتعلق الأمر بحق التصرف فى الإرث... إلخ.

وإذا كانت الشريعة تحدد نهاية الصبا بالبلوغ الفسيولوجى، فإن القانون الجنائى لا يعد الطفل قبل بلوغه السادسة عشرة - مسئولاً عن أفعاله، ومن ثم لا تصدر فى حقه أحكام بالسجن، بل يبعث به إلى دور التقويم وإعادة التربية ومؤسساتهما. أما سن البلوغ السياسى فى جل الأقطار العربية، إن يكن فيها كلها، فهو السنة الحادية والعشرون.

بقى أن نشير إلى أن تعميم التعليم فى الدول العربية، وطول فترة التحصيل، يبقيان الناشئ المتمدرس تحت المظلة المادية للأبوين لفترات متأخرة من عمره، فى حين كان الطفل فى الأجيال السابقة يبحث عن سبل عيشه مبكراً، محققاً بذلك بلوغه المادى.

انطلاقاً من الاختلافات التي عرضناها، ورغبة منا في ضبط الفئة العمرية التي نستهدفها من خلال هذه الدراسة، نقترح خطوة إجرائية، تتمثل في الاعتماد على التعريف الذي يتصدر وثيقة حقوق الطفل، لأنها تمثل المستقبل في نظرنا. وبما أننا اتفقنا على أن مرحلة الطفولة تغطي الفترة ما بين سنة و ١٨ سنة، فإننا نميز داخلها — على المستوى النظري — بين ثلاث مراحل أساسية في حياة الطفل وأسرته وبيئته، وقد تتسم بالصراع أو بالتفهم، وهذه المراحل هي :

أ. من الميلاد إلى ٦ سنوات، يمضي الطفل أكبر قدر من حياته داخل أسرته؛ وهي الفترة التي تقوم فيها الأسرة بإحاطة الطفل بكامل الرعاية، فتوفر له الحب والحنان والدلال ... إلخ.

ب. من ٦ سنوات إلى ١٣ سنة؛ وهي الفترة التي يلتحق فيها الطفل بالمدرسة، ليتراجع تأثير الأسرة بالمقارنة مع التأثير الذي تمارسه عليه المدرسة، إما بوصفها مؤسسة تربوية خاضعة لتوجهات إيديولوجية، وإما بوصفها مجالاً يلتقى فيه مع أطفال آخرين، ويقارن مكتسباته مع مكتسباتهم، ويحاول التأثير فيهم من هذا المنطلق كما قد يتأثر بهم.

ج. من ١٣ إلى ١٨ سنة؛ وهي المرحلة التي تعرف بالمراهقة؛ ويتعلم خلالها الطفل كيف يصبح كبيراً. على أن كيفية تعامل الكبار مع المراهق، وقدرتهم على امتصاص رغبته المستمرة في التمرد على القيم المتوارثة، أو فشلهم في ذلك، هي التي تحافظ على الطفل داخل الدائرة الثقافية التي ينتمي إليها، أو تقذف به خارجها.

٢- ثقافة الطفل العربي ومكوناتها في ظل العولمة:

بعد أن حددت المصطلحات والمفاهيم التي سأعتمدها، والفئات التي استهدفتها، أتطرق في النقطة التالية إلى الوسائل والإنتاجات الثقافية التي توفرها للطفل العربي.

٢ - ١ ثقافة الطفل العربي كما نتصورها:

سنركز هنا على الأدوات والإنتاجات التي نعتمدها في تثقيف أطفالنا، كالتلفزيون والسينما والمسرح والموسيقى والغناء والكتاب، وأخيرا الإنترنت، وبوصفها الأداة التواصلية والتثقيفية المتميزة في المستقبل.

أ. التلفزيون : لا يختلف اثنان في كون التلفزة قد أصبحت أداة تربوية وتثقيفية، مهمة، إلى حد أنها أصبحت تستهلك مساحة كبيرة من أوقاتنا، كبارا وصغارا على حد سواء. وهناك دراسات عدة أفردت لها، وتناولت إيجابياتها وسلبياتها، بما فيه الكفاية. وعليه فإننا نتطرق إليها هنا فقط لكونها أصبحت الأداة التثقيفية الأولى لأطفالنا في الوطن العربي.

وإذا سلمنا بأن التلفزيون من أنفذ الأساليب إلى أفئدة أطفالنا وأذهانهم، فعلى أن نقوم الإنتاج العربي الموجه إلى الطفل في هذا المجال ، ومقارنته مع الإنتاج الغربي.

فعلى مستوى البرامج الترفيهية الخاصة بالصغار، التي تبثها القنوات العربية، نلاحظ أن جلها يتسم بركاكة وتصنع قاتلين. أما بخصوص الأفلام الوثائقية ذات البعد العلمي أو المغامراتي، فإننا نكتفى بدبلجتها في أحسن الأحوال.

والشيء نفسه يمكن قوله بالنسبة إلى أفلام الرسوم المتحركة؛ إذ نلاحظ غيابا للمنتوج العربي أمام الإنتاج الغربي؛ فأبطال أفلام "الـت ديزنى" كميكى ماوس، ودونالد، أو غيرهم من الشخصيات المتحركة، كبوكيمون، وباتمان، وسبايدرمان، أصبحوا يؤسسون حياة أطفالنا، ويستأثرون بمخيلاتهم وألبابهم. والغريب فى الأمر أن "المركز " أخذ رموزا عربية للمغامرة، كسندباد وعلى بابا وعلاء الدين، وقدمهم فى قالب جذاب، فى الوقت الذى يندد فيه الكثير من التربويين العرب باستعمالنا للحكايات الشعبية فى ثقافة الأطفال، لما تحتوى عليه من فكر خرافى وشعوذة، وما إلى ذلك من الأحكام القذحية فى حق ما يميزنا حقا عن باقى الثقافات الأخرى.

وغياب إنتاج تليفزيونى عربى موحد خاص بالأطفال، يكون فى مستوى منافسة الإنتاج الغربى، هو فى حد ذاته تسليم بواقع التشرذم الذى يعانى منه الوطن العربى، وهو أيضا تهيئة للطفل العربى الذى سيكون رجل الغد للخضوع لتصورات العولمة كما يسعى الغرب إلى بلورتها، دون أن يكون له أى تأثير فى مجرياتها من منطلق ما نسميه بالمنظور العربى.

إن التليفزيون العربى يكرس من خلال وصفاته الإعلامية هذا النمط الجديد من العيش الذى يستهوى الشباب والأطفال، سواء تعلق الأمر بالأيام العادية أو بأيام العطلات وأوقات ممارسة الهواية واللعب.

ب - السينما :

نلاحظ الغياب ذاته أيضا على مستوى السينما؛ إذ إن الإنتاج العربى يتجه أساسا إلى الكبار، ويتجاهل الطفل بمختلف فئاته العمرية، هذا الغياب يدفع بالطفل العربى إلى البحث فى الأفلام الغربية عن أبطال يتقمص شخصياتهم، كأفلام الكرتون المطولة، والأفلام التى من قبيل تيتانيك، أو كلاديتور، أو Baby's day out أو Stargate، أو Ritchie Rich وغيرها كثير، فتلقى لديه استحسانا، لما تمنحه إياه من فسحة للمغامرة والمبادرة، وإن كان ذلك على مستوى الخيال.

ج - المسرح :

لسنا هنا بصدد تأكيد دور المسرح فى تربية الطفل وتنقيفه؛ إذ إننا نتفق جميعا على أهميته أولا بوصفه فرجة مسلية، ثم بوصفه وسيلة لإدماج الطفل فى المجتمع، انطلاقا من الموضوعات التى قد تتناولها النصوص المسرحية. وبعد أن أغفلنا على مدى زمن طويل مسرح الطفل، بدأ الاهتمام بهذا اللون الثقافى ينتشر فى البلدان العربية، خصوصا عن طريق ما يسمى بالمسرح المدرسى، وإن ظل معزولا فى الزمان والمكان، ولا تستفيد منه إلا فئات قليلة من الأطفال. وإذا كان مسرح الطفل يعتمد على الأطفال فى تشخيص الأدوار، فإن كتابة النصوص المسرحية تبقى حكرا على الكبار الذين قلما يأخذون فى الحسبان هموم الطفل العربى، خصوصا فى مرحلتيه الأوليين.

د - الموسيقى والغناء :

قد نبحت كثيرا علنا نجد إنتاجا موسيقيا عربيا عابرا للحدود القطرية، يترنم به الأطفال العرب حيثما وجدوا دون أن نعثر عليه. أما على مستوى القصائد والأناشيد، فلا يسعنا إلا التسليم بوجود كم هائل منها، لكنه لم يواكب التطورات التي لحقت بأذواق الأطفال في الوطن العربي، فظلت الأناشيد تتغنى بالحياة البسيطة التي كنا نحياها في السابق. وإذا كانت هذه هي حالة النص الغنائي، فإن اللحن ظل يتسم بالرتابة، الأمر الذي دفع بأطفالنا إلى البحث عن مقاصدهم في الإنتاج الغربي، فيطربون في سنواتهم الأولى للموسيقى والأناشيد التي تصاحب أفلام الكرتون، ثم يقتنون الأشرطة والأقراص المضغوطة في فترات لاحقة، فيكتشفون الموسيقى الصاخبة بكل أجناسها، من راب وتكنو ... إلخ.

وأود الإشارة هنا إلى الدور الخطير الذي تلعبه تقنية " الفيديو كليب " في ترسيخ النمط الغربي السائد، حيث يقلد الطفل العربي قرينه الغربي في كل شيء، بدءا بالمظهر الخارجي، وانتهاء بالسلوك ونمط التفكير. على أن التليفزيونات العربية تسهم في تنامي هذه الظاهرة بوعي أو بدون وعي، عندما تخصص مجالات زمنية مهمة للموسيقى الغربية، بل إن بعض المغنين العرب بدأوا ينحسون هذا المنحى، وإن كانت قلة منهم هي التي نجحت في النفاذ إلى أذواق الطفل العربي.

هـ - الكتب والمجلات :

عندما نتحدث عن الكتب والمجلات الخاصة بالطفل العربي، نؤكد وجود كم هائل من المؤلفات لصالح الصغار على مستوى الأقطار العربية، لكن جل المؤلفين العرب يكتبون للصغار من خلفية إيديولوجية تسعى إلى ترسيخ مفاهيم معينة، كالانتماء القطري، والقومي، والديني، والحضاري، وما شابه ذلك؛ مع العلم بأن المقررات الدراسية الرسمية تسعى إلى الغاية نفسها من خلال حصص التاريخ والأدب والجغرافيا ... إلخ. وغياب عناصر التجديد والتشويق والتسلية، يدفع بالطفل العربي إلى العزوف عن المطالعة. ولتأكيد ما نذهب إليه، يكفي أن نلقى

نظرة على نوعية الكتب التى ينتجها "المركز" لأطفاله، وبعضها قد ترجم إلى العربية، واستهوى قراءنا الصغار.

إن "المركز" ينتج كتباً تمجد روح المغامرة والمبادرة الشخصية. ولنتذكر قصص: "جزيرة الكنز"، وروبينسون كروزو، و"موبى ديك"، وروائع "شارلز ديكنز" أو "جول فيرن"، وغيرها كثير. هذه الكتب التى لازالت تستهوى القراء بمختلف أعمارهم فى جميع أنحاء العالم. ويكمن سر نجاحها فى ابتعادها عن القطرية الضيقة، وتأكيداها على قدرة الفرد على الابتكار وحل مشكلاته الظرفية واليومية، كما أنها تصور الظروف المعيشية بسلبياتها وإيجابياتها، وتفسح المجال أمام خيال القارئ.

وعندما نتحدث عن الحكايات الشعبية، فإننا نمجد العمل الذى قام به "شارل بيرولت"، و"أندرسون"، و"الأخوان جريم". ولكن فيما يخص تراثنا، نبادر إلى القول بأنه ملئ بالفكر الخرافى والصور البشعة التى قد تؤثر سلباً على النمو السيكولوجى لأطفالنا. ويوصى بعض التربويين العرب بغربلة هذا التراث، والاكتفاء بنشر ما يتماشى مع قيمنا، علماً منا بأن القيم تخضع — مثلها مثل كل ما ينتجه الإنسان — للتطور.

إن مشكلتنا فى الوطن العربى هى أننا لم نتحرر بعد من أوزار الرقابة الرسمية والمجتمعية التى مورست علينا طوال فترات الحرب الباردة، حتى تولدت لدينا رقابة ذاتية تضع القيم المجردة فوق كل اعتبار، حتى وإن كان ذلك على حساب الإنسان وسعادته. فالمبدع ينتج من خلال تصورات الآخرين وليس من خلال تصورات الشخصية. وبدهى فى مثل هذا المناخ أن يأتى العمل الإبداعي ناقصاً ومشوهاً، لا يخاطب الصغار وإنما يخاطب الكبار بأسلوب وفكر معدين للصغار.

والأعمال الإبداعية من هذا القبيل لا تلقى نجاحاً جماهيرياً لدى الأطفال، بل تكتفى بإرضاء الكبار ومسايرتهم. وهذا الرضى يمكن إرجاعه إلى نوع من التوافق حول ضرورة استمرار الوضع القائم، كتسليم الصغير بآراء الكبير دون مجادلة أو

محااجة مثلا، والعمل على إبقاء الباب موصدا فى وجه التغيير الذى يحمل فى طياته "المجهول"؛ ونحن نخشى المجهول ونكرهه.

وهكذا كان الغرض من الأعمال المعدة للأطفال، سواء كانت قصصا أو شعرا أو مسرحا أو حكايات شعبية، إنما هو إعادة خلق كتل بشرية تدخل فى قوالب فكرية وسلوكية وإيديولوجية، تكون القطرية الضيقة هى هدفها الأسمى .. فحتى مناهجنا المدرسية لا تعترف بالفردانية، ولا بالطاقات الفردية، بل تعمل على خلق نموذج من "المواطن"، أحادى الأفق، وخاضع لمجموعة من القيم الجماعية، وممثلا لها؛ وكل محاولة للخروج عليها تعد خروجا على المجتمع الأصل وتتكررا له، وهو ما يعرض صاحبها للمضايقات والانتقادات.

و - الإنترنت :

إذا كان التلفاز يشكل عنصرا فاعلا فى تذويب الحدود واختراق المنظومات الثقافية دون كبير عناء، وكانت يسعى إلى خلق نموذج ثقافى موحد، فإن تأثير الإنترنت لا يقل خطورة عن التليفزيون، بل إنه قد يحل محله مستقبلا، لما يتيح من إمكانات الاطلاع على مستجدات الثقافة العالمية، والأخبار، والأفلام، والموسيقى... فالإنترنت أصبحت أداة شاملة، تغنى التعامل معها عن الرجوع إلى الأدوات الكلاسيكية التى تطرقنا إليها أعلاه.

ولسنا فى حاجة هنا إلى تكرار سرد خصائص الإنترنت، ولا قدرته على ربط مختلف مناطق العالم فى ثوان، ولا إمكاناته الهائلة التى يوفرها على مستوى الاتصال والتواصل والتثاقف، بل ما يهمنى، مرة أخرى، هو تأكيد أننا - بوصفنا عربا - لم نفتحم بعد هذه الشبكة العنكبوتية كما يحلو لبعض الدارسين العرب أن يسموها؛ فباستثناء المواقع الرسمية لمختلف الدول العربية، تبدو المحاولات المحتشمة التى نقوم بها، إما دون المستوى، وإما أنها مجرد استنساخ لما هو موجود فى المواقع الدولية.

هذا فيما يخص المواقع الخاصة بالبالغين والمتخصصين، أما فيما يخص المواقع الخاصة بالأطفال، فإن العجز مريب جدا. وإذا كان الطفل العربى يتقن

إحدى اللغات العالمية الأخرى، كالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو الإسبانية، فإنه يصعب اجتذابه نحو المواقع العربية؛ بل إنه إذا حدث ذلك، فقد يصعب ربطه بها بصفة منتظمة، وذلك بالنظر إلى ضحالة المواقع المقترحة عليه شكلاً ومضموناً، مقارنة مع ما يمكنه العثور عليه في المواقع الغربية.

إلى جانب الإنترنت، هناك تقنية تواصلية أخرى مرتبطة بالمعلومات، ونقصد بها الأقراص المضغوطة CD.ROOMS، التي تعد من أنجع الوسائل الترفيهية والتثقيفية. وهنا أيضاً، لا يسعنا إلا أن نقرر أن المكتبة العربية لازالت فقيرة في هذا المجال، وغير قادرة على منافسة منتجات الغرب، سواء في مجال اللعب أو التعلم أو الثقافة بشتى مظاهرها، كالملبس والمأكّل والغناء والرقص والموروث الشفهي...إلخ.

إن ما نقدمه لأطفالنا إذن من إنتاج ثقافي، لا يرقى إلى تطلعاتهم، ولا يروى عطشهم للمغامرة، وحبهم للتطلع والاكتشاف؛ وهي الأشياء التي يعثرون عليها في سهولة في الإنتاج الغربي، سواء المقروء منه أو المسموع أو المرئي.

وإذا رجعنا إلى الميزانيات التي تخصصها الدول العربية للثقافة بصفة عامة، وثقافة الأطفال بصفة خاصة، لأدركنا سبب العجز الذي نعاني منه. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن "القطاع الخاص" العربي لا يستثمر في الميدان الثقافي إلا مكرهاً، أو عندما يكون الناتج مربحاً تجارياً، أما الاستثمار الاستراتيجي فإنه غائب عن أذهان حكوماتنا ورجال أعمالنا.

ولعل أهم ما يميز نظرتنا إلى الطفل في الوطن العربي، هو أننا نظنه مخلوقاً قاصراً فكرياً، لا يمتلك معرفة واسعة بشئون الحياة، بل يجهل خباياها. ومن ثم فإننا لا نثق في قدراته الشخصية على التمييز بين الأشياء المفيدة له وتلك التي قد تلحق به الضرر، فنسيجه بسياج غير مرئي من الممنوعات، ونسلحه بترسانة من النصائح قد تصل إلى درجة التأثير السلبي على نفسيته، وشل قدراته الإبداعية، وكل ذلك بدعوى حمايته من أخطار ممكنة. ولعل الطفل العربي من أكثر الأطفال في العالم ميلاً إلى الاستحواذ على انتباه والديه، ليس لأنه يرغب في ذلك، أو لأن

ذلك يمثل إعاقة ذهنية له بالمقارنة مع أقرانه من الأطفال في بقية العالم، بل لأننا نجبره على العودة إلينا في كل كبيرة وصغيرة، فيعتمد علينا في كل شيء، ويجمد قدراته الذاتية.

إن ما نجهله أو نتجاهله هو أن المستويات المعرفية لأطفالنا قد لحقتها تطورات كمية ونوعية من جراء احتكاكهم مع وسائل الإعلام المرئية، لما توفره لهم من برامج وأفلام دولية، تتناول كل الظواهر الطبيعية والبشرية؛ الشيء الذي يسمح لهم باكتشاف ثقافات أخرى وأشكال عيش غير نمطية، فيقارن بين حاله وأحوال الآخرين. إن جهلنا بهذه الحقيقة أدى بنا إلى العجز عن مسايرته؛ وبدلاً من أن نحاول تفهمه، نعلم إلى الضغط عليه، بالاعتماد على القيم الماضوية القاضية بسكوت الصغار أمام الكبار. ونحن بذلك إنما نعمق الهوة الفاصلة بين الأجيال، فينطوي الطفل على نفسه، ويبدى الخضوع، لكنه يثور داخليا على القيم التي تربطه بمجتمعه، دون تمييز بين حسناتها وسيئاتها. ولتعزيز ما أذهب إليه، أتطرق في النقطة التالية إلى الثقافة التي ينهل منها الطفل العربي، ومدى ارتباطه بالعولمة.

٢ - ٢ ثقافة موحدة أم ازدواجية في الثقافة؟

إن ثقافة الطفل العربي، مثلها في ذلك مثل ثقافة أطفال العالم الثالث، مرتبطة أشد الارتباط بالوسط المادي أو البيئي الذي ينمو الطفل بداخله؛ وهو ما يقودنا إلى التمييز بين أطفال ينتمون إلى تركيبتين اجتماعيتين تتحكم فيهما الظروف المادية والبيئية :

أ. تركيبة اجتماعية - ثقافية تضم الأسر المقيمة بالحوضر بصفة عامة، والأسر الموسرة والمتوسطة بصفة خاصة.

ب. تركيبة اجتماعية - ثقافية تتكون من الأسر المقيمة بالأرياف بصفة عامة، والأسر المحدودة الدخل أو الفقيرة بصفة خاصة.

هذه المساواة، لا يعرفها الطفل العربي؛ فهناك اختلاف واضح بين الأطفال الحضريين والريفيين من جهة، وبين الأطفال الذين ولدوا داخل أسر

متوسطة أو موسرة، و أولئك الذين ولدوا داخل أسر فقيرة من جهة أخرى؛ ويكون الاختلاف فى شتى المناحي كما سنبينه.

فمن حيث التربية السابقة على المدرسة، أى فى مرحلة ما بين صفر و ٦ سنوات، يظهر الاختلاف على مستوى نوعية التربية التى يتلقاها الطفل؛ ففى الأوساط الحضرية بصفة عامة، والأوساط الموسرة والمتوسطة بصفة خاصة، تتعامل الأسر مع أطفالها من خلفية غربية تبدأ بعدد الأطفال، الذى لا يتعدى غالباً طفلين أو ثلاثة أطفال على أكبر تقدير. وتعمل الأسر داخل هذه التركيبة على توفير الظروف المادية والمعنوية لأطفالها على مستوى التغذية والملبس والرعاية، وقد توفر لهم غرفاً مستقلة بهم، يتم تزيينها على الطريقة الغربية، وتقدم لهم فور ميلادهم لعباً مشحونة بحمولة تربوية وثقافية غريبتين، بهدف تنمية حواس المولود وإدراكه للألوان والأشكال فى سنته الأولى، وتقدم إلى الطفل لعباً أخرى ليست أقل ارتباطاً بالغرب. وتتوالى اللعب والكتب المصورة التى تمثل شخصيات أفلام الكرتون، كميكى ماوس ودونالد والملك الأسد وغيرهم، وتقدم إليهم وجبات غذائية فى أوانى إشهارية لـ "والث ديزنى". وتكون كل هذه الأشياء شخصية وخاصة بالطفل الواحد، ويزيد ربط الأطفال بهذا العالم السحري عبر التلفزيون وأشرطة الفيديو.

خلال هذه المرحلة، يستأثر الطفل فى هذه الأوساط بكل الانتباه من طرف الوالدين، لتصبح شخصيته مركز الأسرة، والمحور الذى يدور حوله كل شىء؛ بمعنى أن الوالدين لا يدخران أى جهد لإسعاده، وتوفير الظروف المثلى لتنشئته على الطريقة الغربية القائمة على الفردانية، حيث تنمو فيه الثقة بالنفس، ويتعلم كيف يناقش، فينشأ وينشأ معه اقتناعه بأنه شخص مهم له حقوق تساوى حقوق الكبار أو تفوقها، كما يتعلم كيف يدافع عن آرائه، وكيف ينتزع مطالبه.

وعندما يلج هذا الطفل المرحلة الثانية من عمره من ٦ إلى ١٣ سنة، ويلتحق بالمدرسة، فإنه يرسخ مكتسباته، سواء على مستوى الوسائل الترفيهية والتثقيفية، من لعب بمختلف أنواعها، وكتب وأشرطة فيديو وأنشطة رياضية وموسيقى... إلخ،

وهى أشياء تعمق استقلاليته فى اتخاذ القرار، واختيار أنواع المأكل والملبس والترفيه والأصدقاء؛ وهو ما قد يولد له فى غالب الأحيان متاعب مع أبويه اللذين يكتشفان أنهما أسهما فى خلق إنسان مختلف عنهما، متأثرين فى ذلك بالترسيبات التقليدية التى تلقاها من بيئتهما المحلية، فيبدأ الوالدان بالتراجع عن بعض مواقفهما لينشأ الصراع بين التقليدى والحدائى، دون أن يفهم الطفل خلفياته.

وفى المرحلة الثالثة، أى ما بين ١٣ و ١٨ سنة، يأخذ الصراع بين التقليدى والحدائى كل أبعاده. فخلال هذه المرحلة يؤكد الطفل العربى استقلاليته الفعلية عن الوسط الذى ينتمى إليه، أو هكذا يبدو لأبويه، إذ يصبح الاختلاف بينا بين الخيارات الثقافية، فينحو الطفل إلى النهل من الثقافة الغربية بطريقة مكثفة. ولعل إقدام الطفل فى هذه المرحلة على الافتتان بالموسيقى الصاخبة، أو إقدامه على ارتداء ملابس خاضعة لمقاييس الموضة الغربية، ما هو إلا إجراء يؤكد من خلاله الطفل استقلاليته إزاء والديه، والوسط الثقافى العام الذى نشأ فيه.

أما فى الأوساط الفقيرة أو الريفية فتعتمد التربية السابقة على المدرسة فى الكثير من أساليبها على الطريقة التقليدية، حيث ينمو الطفل داخل أسرة يكون بها خمسة أطفال فى المتوسط، ومن ثم يكون عليه اقتسام الإمكانيات المادية والطاقة العاطفية للوالدين مع بقية إخوته. وهذا ما يؤدي إلى نوع من التراتبية، يكون دائما لصالح الأصغر سنا. ويتم ربط الطفل بالبيئة المحلية منذ سن مبكرة على مستوى المأكل والملبس واللعب، وتلقن له القيم التقليدية، وعلى رأسها احترام من يكبره سنا، والذوبان فى الجماعة، والتخلى عن المصلحة الشخصية، كأن يقتسم كل شىء مع إخوته، وكبت نزعة التملك الفردى فيه. وغالبا ما يخضع فى تربيته للمجتمع المحيط به، من أعمام وأخوال وجيران، بحيث يقضى أوقاتا لا يستهان بها خارج بيته وهو يمارس ألعابه مع أقرانه، ومن يكبرونه سنا ..

هكذا ينمو الطفل وتنمو بداخله القيم التى تمجد الجماعة وتتفى الفرد؛ وهو ما قد يولد لدى الطفل صراعا بين النزعة الطبيعية التى تدفع به إلى حب التملك

الشخصى للأشياء، سواء كانت مادية أو غير مادية، وبين الاتجاه العام الذى يحارب هذه النزعة، ويعمل على تأكيد ضرورة الاقتسام والتكافل بدلاً منها.

وعندما ينتقل الطفل المنتمى إلى هذه التركيبية إلى المرحلة الثانية، أى ما بين ٦ و ١٣ سنة، فإنه يكتسب قيماً وأشكالاً من السلوك جديدة، كما يحدث بفعل الاحتكاك بالأطفال الآخرين، أو بفعل البرامج التعليمية التى تسعى إلى خلق "مواطن" نموذجى وموحد. على أن الطفل فى هذه المرحلة قد يدرك الفرق بين الثقافة التى اكتسبها وثقافة بعض زملائه؛ هى أيضاً المرحلة التى يصبح فيها الطفل أكثر انتباهاً إلى الأنواع الثقافية التى تروجها التلفزة. وهذا ما يدفعه إلى مقارنة وضعه الثقافى مع الأوضاع السائدة، ويدفعه - من ثم - إلى الانخراط فى الاتجاه العام حتى لا يكون خارج الدائرة.

هذا التوجه العام يزداد ترسخاً فى المرحلة ما بين ١٣ و ١٨ سنة، لدى أطفال هذه التركيبية، مع فارق جوهري يميزهم عن أطفال التركيبية الأولى، بفعل تأثير الأحوال المادية والمعيشية على هذه التركيبية الاجتماعية؛ إذ إن نسبة مهمة من الأطفال المنتمين إليها، يجدون أنفسهم ملزمين بالانخراط فى الجهد الإنتاجى، إما بصفة مستمرة أو متقطعة، للرفع من دخل الأسرة. هذا الوضع يؤثر على المسار الدراسى للطفل، الذى قد ينقطع عن الدراسة، ويلج عالم الكبار بثقافته المعقدة والمركبة وهو لم يتجاوز بعد سنته الخامسة عشرة، دون أن تكون له الحقوق نفسها التى يتمتع بها الكبار فى الواقع. ومن شأن هذه الوضعية أن تخلق أشخاصاً يتأرجحون بين ثقافة الكبار وثقافة الصغار، دون الاستفادة الفعلية من أى منهما.

وإذا كان الاختلاف بين الأطفال المنتمين إلى التركيبيتين اختلافاً حقيقياً على مستوى تحقيق الفعل والممارسة الثقافيين، لارتباط ذلك بالظروف المادية للأسرة والبيئة، فإن ما يجمع بين أطفال التركيبيتين هو الالتقاء على مستوى الرغبة فى تحقيق الفعل الثقافى المعولم، المروج له عبر وسائل الاتصال المرئية.

ومن هذا المنطلق، لا يمكننا الحديث عن ثقافة موحدة للأطفال العرب، لأنهم لا يستفيدون من الإمكانيات نفسها، على النقيض من الطفل الغربى، الذى يتمتع

بالمساواة من حيث الاستفادة من الإمكانيات الثقافية الأساسية التي تسخرها الدولة لفائدته، سواء كان ينتمى إلى أسرة فقيرة أو متوسطة أو غنية، وسواء كان يقيم فى مجال حضرى أو ريفى. فالأطفال الغربيون يستعملون اللعب نفسها، والأدوات الترفيهية نفسها، كما يمارسون الرياضات نفسها، ويشاهدون البرامج التلفزيونية نفسها ويستمعون إلى الأجناس الموسيقية نفسها، ويستغلون بالوتيرة نفسها. كل ما توفره وسائل الإعلام من فرص للتسلية والتثقيف. وعلى مستوى الكتب كذلك يفيد الطفل الغربى من شبكة مكتبية مكثفة، وبالإضافة إلى مكتبات المؤسسات التعليمية، نجد المكتبة المركزية للمدينة، ومكتبات الأحياء والمكتبات المتنقلة التى توصل الكتاب إلى القارئ الصغير فى المنطقة الجبلية أو المعزولة.

عن أية ثقافة للأطفال إذن نتحدث؟ المؤكد فى المسألة هو أننا نتحدث عن شىء لا علاقة له بالواقع المعيش الذى يمر به الوطن العربى، وأنه لا وجود لثقافة عربية موحدة فى الوقت الراهن على الأقل، بل إن هناك ازدواجية ثقافية عربية - عربية من جهة، ومن جهة أخرى هناك ثقافات جهوية داخل الثقافة العربية نفسها، تتفاعل فيما بينها؛ وهى إما ثقافات أصلية أو أصلية لها خصوصياتها المرتبطة بالأقليات اللغوية والعرقية والدينية، أو ثقافات مستوردة لكنها تأصلت ويصعب محاربتها واستئصالها، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن ثقافة أطفالنا وعلاقتها بالعولمة، أو على الأصح، كيف يتعامل أطفالنا مع الثقافة المعولمة؟

٢- ٣ موقف الطفل العربى من ثقافة العولمة:

لا بد لنا هنا من التعريف "بالأدوات أو الأسلحة" المستعملة فى الحرب الثقافية التى تشنها العولمة على الدول المحيطة بالمركز. ومن بيسن كل الأدوات الممكنة، نركز على اثنين نراهما أشد وقعاً وخطراً علينا؛ ويتعلق الأمر الأول بالتلفزيون ويتعلق الثانى بالإنترنت، وذلك لأسباب موضوعية.

فإذا كنا قادرين على منع بعض الكتب والسلع والأفلام والجرائد والمجلات من الدخول إلى أقطارنا بفضل المراقبة الجمركية، فقد أصبح من الصعب مراقبة الإنترنت والتلفزيون؛ فهاتان الأدوات أصبحتا ملازميتين لنا فى

حياتنا اليومية؛ إذ أصبح استعمال التلفاز شائعاً ولا يكاد يخلو منه أى بيت، بالإضافة إلى أنه لا يستأذنا فى الدخول إلى بيوتنا، بل يفرض إنه حضوره المستمر علينا فرضاً.

وبفضل الهوائيات التى تربطنا بالأقمار الصناعية، يمكن للمتفرج "المدمن" أن يتجول عبر مئات المحطات، على مدار ٢٤ ساعة، مع ما يشكله ذلك من خطر لا يقتصر على هويتنا الثقافية، بل يهدد أسسنا الحضارية نفسها.

ولو فرضنا أن الحكومات العربية نجحت فى الحد من استعمال الهوائيات المقرة أو تقنينها، فإن خبراء "المركز" ورجال التكنولوجيا فيه يفكرون جدياً فى خلق أجهزة تليفزيون تلتقط البرامج المبتوثة عبر الأقمار الصناعية دونما حاجة إلى هوائيات مقرة.

وإذا كانت أثمان الحواسب لا تزال مرتفعة - وهو ما قد يحد من إقبال الجماهير على استعمالها والاستفادة من خدمات الإنترنت مؤقتاً-، فإن أثمانها آيلة إلى الهبوط، الشئ الذى سيسمح باستعمالها على نطاق واسع. أضف إلى ذلك ظاهرة "السيبر كافي" التى تسمح حتى للفئات الدنيا من المجتمع بالاستفادة من خدمات الإنترنت لقاء أثمان زهيدة؛ وقد تلجأ إلى استعمال أجهزة التلفاز للارتباط بشبكة الإنترنت كما يفعل الغربيون.

أيمكن الحل إذن فى منع استيراد الحواسب و التليفزيونات واستعمالهما (وقد تدركون معنى استحالة الإقدام على مثل هذه السياسة)، أم أن الحل يكمن فى ضرورة مسايرتنا لعصرنا، مع اقتراح خطة عمل علمية وموضوعية، لاتقاء شرار هذه الأدوات الوافدة علينا من العالم الآخر؟

هذا التساؤل يقودنى إلى تساؤل لا يقل أهمية عنه؛ فإذا كان مشروع توحيد العمل السياسى والاقتصادى العربيين قد أعلن محدوديته فى السابق، ولم يبرح دائرة التمنى، فهل سننجح فى توحيد العمل الثقافى لمجابهة غزو العولمة؟!

هذا ما نأمله، بل نتوق إليه بكل قوة وعزيمة. ولكن لإنجاح مشروع من هذا الحجم، لابد لنا من رصد واقعنا وواقع أطفالنا الثقافى بموضوعية متناهية.

فإذا نحن اتفقنا على أن الثقافة إجراء واع لتغيير الواقع المعيش نحو الأفضل، والابتعاد عن الحياة الطبيعية، وتحرير الطاقة الإبداعية، وبأنها مجموعة مركبة تتكون من المعارف والمعتقدات والممارسات اللغوية؛ وإذا اتفقنا على أنها ترتبط بالإنسان أشد الارتباط، لأدركنا أنها تتطور بتطوره، وتتوقع بتوقعه.

وبما أن الوطن العربي قد خضع للعولمة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، فلا بد من الإقرار بأننا انخرطنا أيضاً في العولمة الثقافية عبر التلفزيون والإنترنت. وإذا كنا نحن الكبار لم ننجح بعد في حل التناقضات التي تتولد دائماً بداخلنا، من جراء هذا الانخراط الثقافي، والقلق المرتبط باستمرارنا أو عدم استمرارنا، ليس كأشخاص وإنما كثقافة، فقد حان الوقت للنظر في مستقبل أطفالنا في موضوعية وتجرد عن العاطفة، حتى نوفر لهم السبل المثلى للنجاح في مستقبلهم. فالمستقبل لن يسمح بأي شكل من أشكال الانغلاق أو الانكماش. ولقد سبق لنا أن انكمشنا على أنفسنا في حقبة سابقة من تاريخنا، ونعلم الآن جميعاً ما آلت إليه أمورنا.

أما الأطفال العرب فقد انخرطوا منذ زمن في ثقافة العولمة وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، ترتبط بالوسط الاجتماعي والمجالي. ثم إنهم لا ينظرون إليها في قلق وحذر كما نفعل نحن الكبار، بل إنهم يتعاملون معها بعفوية، وينهلون منها بنهم؛ ويتضح ذلك على المستويات التالية :

- على مستوى اللعب : عندما يريد الطفل العربي إشباع رغبته في اللعب والتسلية، لا يجد في الأسواق لعباً لها حمولة ثقافية عربية، فيتجه إلى ما يستورد من "المركز" دون تمييز، من دمية "باربي" إلى "روبوكوب" مروراً بالسيارات المصغرة والطائرات والسفن والعساكر... والألعاب الإلكترونية، سواء منها التي تحتاج إلى حاسوب أو المستقبلية، كـ Playstation أو Game Boy. إن الغرض من حديثي عن اللعب هنا ليس هو إصدار أحكام قيمية على هذا النوع أو ذاك من اللعب، بقدر ما تهمني الإشارة إلى تعميم الظاهرة، ومن ثم ربط الطفل العربي بالطفل في مختلف أنحاء العالم، على

مستوى الأدوات المستعملة في اللعب، مع تأكيد أن نوعية هذه الأدوات تؤثر على السلوك العام للطفل العربي، وتعزله شيئاً فشيئاً عن الأرضية الثقافية التي ينمو فيها، وتقربه شيئاً فشيئاً من مفهوم العولمة.

- على مستوى الملبس : نلاحظ أن الطفل العربي يتجه شيئاً فشيئاً إلى ارتداء البدلة الغربية، سواء عند توجهه إلى المدرسة، أو في الحفلات أو العطلات، أو في أثناء ممارسته لهواياته.. بل إنه يتأثر بالموضة ويتجاوب معها. وإذا كانت هذه الظاهرة محدودة نسبياً في الوقت الراهن فإنها مرشحة للتفاقم مستقبلاً.

- على مستوى التغذية : نلاحظ أنها تتوجه شيئاً فشيئاً إلى محاكاة النظام الغذائي الغربي، لا من حيث نوعية الأطباق والمشروبات التي يتناولها أطفالنا فحسب، ولكن من حيث الأدوات المستعملة كذلك، إما في الطهي أو في تناول، أو في الجلوس من أجل تناول.

- على المستوى السمعي البصري : نلاحظ أن الطفل العربي يميل إلى الإنتاج الغربي، من أفلام كرتون وأفلام سينمائية أو وثائقية ومن موسيقى، الصاخب منها والهادئ على حد سواء، ليس لأنها قادمة من الغرب، بل لأن الإنتاج الغربي يحرك أوتاره، ولأنه لا يجد ما يلبي متطلباته شكلاً ومضموناً في ما ننتجه له محلياً.

هل نسلم إذن بأن ثقافتنا تعيش أيامها الأخيرة قبل الزوال النهائي؟ بخاصة بعد أن أصبحت الثقافة خاضعة للتنافسية القائمة على الجودة، مثلها في ذلك مثل بقية السلع، أم أنها ستصمد في انتظار ظروف مواتية لتتبعث كالعنقاء من رمادها؟

للإجابة أقول: إن هناك بعض العناصر المكونة لثقافتنا وهويتنا العربيتين سينالها التطور، وقد تتعرض للاختفاء؛ وهناك عناصر أخرى تعد بمثابة ثوابت في ثقافتنا ستظل مستمرة؛ وإن نحن قمنا بإحصائها لاتضح لنا أنها أهم، وأنها تشكل الجوهر. كاللغة، والعقيدة، والأخلاق، وبعض العادات الحميدة، كحسن الضيافة، والكرم، ومشاركة الأهل والأحباب في أفراحهم وأحزانهم. ومن العادات التي ستزول

نهائياً دون أن تفقدنا هويتنا، حب الاستبداد والتسلط مثلاً، أو الشعوذة وما يرتبط بها من ممارسات خرافية، ولن نأسف على زوالهما لأنهما ليسا من العناصر المكونة للشخصية العربية بقدر ما هما وليدا حقبة تاريخية اتسمت بالانحطاط. والشئ نفسه يمكننا قوله بصدد القوانين التى لا تحترم الحريات الفردية أو الجماعية، ولا حرية الرأى والتعبير؛ فهذه القوانين آيلة للسقوط، وكلما أسرعنا بتغييرها، وبفتح آفاق أوسع للممارسة الديمقراطية، فإننا نكون قد لقحنا أطفالنا ضد رغبة الانسلاخ النهائى عن الذات الثقافية العربية.

أما العناصر التى سيلحقها التطور والتغيير مع ضمان الاستمرار فهى مثلاً: الملبس، والحلى، والمأكّل، والمسكن، والفنون، من شعر ورسم، وهى العناصر اللازمة لتنفيذ هذا المشروع وتحقيقه، ونقصد بذلك خلق منظمة مختصة، ودعمها بصندوق ترصد له الاعتمادات المالية، وأن تدفع كل دولة عربية حصتها بانتظام كما هو الشأن بالنسبة للأمم المتحدة، شريطة أن تختص هذه المنظمة بثقافة الطفل العربى المستقبلية، وأن تنكبّ على صياغة مخططات قصيرة المدى ومتوسطة وطويلة، ليس لمجابهة المد العولمى، وهو ما قد يفقدنا الكثير من طاقتنا دون أن يكون لدينا اليقين ببلوغ أهدافنا، بل للحفاظ على أكبر قدر ممكن من خصوصياتنا.

وفى هذا الصدد نقترح - إجرائياً - نوعين من الخطوات على شكل توصيات؛ يتعلق النوع الأول منها بالمقاصد العامة التى تهتم كل المواطنين العرب بمختلف أعمارهم، فى حين أن النوع الثانى يتعلق بالأطفال وكيفية استقطابهم نحو ثقافتهم الأصلية؛ ونوردها مرتبة حسب النوعية فيما يلى :

- إعادة الاعتبار للثقافات المحلية والجهوية؛ إذ لا يعقل أن نطالب بمجابهة العولمة ونحن نفرض التوجه الأحادى على الثقافات المختلفة التى تشكل ما نسميه بالثقافة العربية.

- الاقتناع بأن الاختلاف هو مصدر للتنوع، وسنة من سنن الله فى خلقه، وأنه لا سبيل لخلق إنسان نموذجى موحد خارج دائرة الاستتساخ، مع ما

يستتبع ذلك من منافاة لأبسط قوانين الحياة؛ إذ لو أراد الله أن يكون الإنسان كذلك لكان.

- الأخذ بمظاهر الديمقراطية كما هي متعارف عليها دولياً، واحترام الحريات الفردية والجماعية؛ وحرية التعبير عن الرأي، وحرية تشكيل الجمعيات ذات المنفعة الاجتماعية، وفي ذلك حل وطمأنة لأجيالنا التي تقارن ما نحن عليه وما عليه المجتمعات الغربية.

- تحسين ظروف العيش، وتوفير الظروف المثلى لاستفادة جميع الشرائح الاجتماعية من التعليم والصحة والعمل والثقافة؛ وبمعنى آخر، توفير الكرامة للمواطن العربي، سواء عندما يتصارع مع مكونات مجتمعه، أو عندما يتصارع مع الثقافات والمجتمعات الدولية الأخرى.

- الاقتناع بأن التطور سمة تاريخية تفرض علينا نفسها، وأن أحسن وسيلة للانخراط في التطور دون الذوبان، هي رصد العناصر القابلة للتغيير، وتلك التي نرغب في الحفاظ عليها؛ وهو ما سيوفر لنا إمكانيات وطاقات هائلة، نستغلها لترسيخ ما نود الحفاظ عليه.

- التعامل مع أطفالنا على أنهم أذكاء وقادرون على التمييز بين الغث والسمين فيما يقدم إليهم من منتجات، وأنهم لا يقلون ذكاء أو معرفة عن أقرانهم في "المركز".

- توفير الوسائل التكنولوجية والتواصلية المستقبلية، وإدخالها في البرامج التعليمية الابتدائية، وتوفيرها داخل المدارس و المكتبات، بقصد تأهيل أطفالنا لخوض معركة الهوية الثقافية المستقبلية.

- خلق آليات تسهل الاتصال بين المختصين العرب في مجالات تربية الأطفال وثقافتهم، بقصد تبادل الخبرات، واقتراح الاستراتيجيات الثقافية المستقبلية.

- توفير منتجات ثقافية للأطفال، تتجاوز الدعاية الإيديولوجية والسياسوية الظرفية، وتخلو من الحشو بالقيم المثالية الطوباوية. وعلينا تسليحهم

بالمعارف المتداولة عالمياً، حتى لا يكونوا صغاراً وأقزاماً أمام أقرانهم من أطفال العالم، وبخاصة أطفال المركز، الذين سيمسكون بمقاليده العالم مستقبلاً، كما فعل أسلافهم معنا.

- إعادة النظر في طبيعة العلاقة التي تربطنا بأطفالنا؛ إذ أصبح من الضروري فتح حوار مع هذه الفئة العمرية، وإشراكها في عملية الإنتاج الثقافي في مختلف مراحله.

- الرفع من درجة جودة الإنتاج التليفزيوني الموجه إلى الأطفال، من أفلام وثائقية، وبرامج ترفيهية، ومسابقات، ورسوم متحركة، وأفلام سينمائية، مع الاعتماد على ما يزرع به تراثنا من قصص ومغامرات، والاعتناء العاجل بالمعلومات، وتكثيف الجهود لإنشاء مواقع عربية تكون في مستوى طموحات أطفالنا، وخلق جوائز تشجيعية تمنح للأعمال الإبداعية التي تتجسّد في استقطاب الأطفال في البلدان العربية.

- ترويض الطفل العربي على الاعتناء بثقافته المحلية فالجهوية فالإقليمية؛ أي أن الاهتمام يجب أن ينطلق من القرية أو المدينة. وتكمن أهمية هذا الإجراء في خلق مواطن مسئول وغيور على محيطه الثقافي والبيئي المباشر.

- تشجيع البرامج الثقافية المحلية الموجهة إلى الأطفال لارتباطهم العضوي بها، على أساس أنها "الثقافة الأم"؛ إذ إن ترسيخها يعد خطوة أولية نحو دمج كل الخصوصيات الثقافية العربية في منظومة فسيقائية موحدة، تكون في مستوى ثراء الثقافة العربية وغناها.

وفي هذا السياق، أعطيكم مثلاً بتجربة ثقافية انطلقت من أرضية محلية، فانتشرت إلى أن أصبحت متوسطة، وهي على وشك أن تصبح عالمية، انفتحت على الثقافات الأخرى، فأثرت فيها وتأثرت بها، دون أن يفقد أي من الطرفين مقوماته الثقافية الأساسية.

إن الأمر يتعلق بالبرنامج التربوي والثقافي - "سبك حكاية" - الذي أشرف عليه في المغرب منذ ١٩٩٣.

وكان البرنامج فى بدايته يهدف إلى تعليم اللغات للأطفال الذين يعانون من بعض المشكلات فى مسارهم الدراسى، وذلك بالاعتماد على الحكاية بوصفها وسيلة تربوية. وبعد مضى سنة، اتضح لى أن برنامج "سبك حكاية" يمكن أن يكون أكثر من مجرد أداة تعليمية. وبفضل العمل المستمر والبحث الميدانى، نجحت فى تحويله إلى برنامج تثقيفى وتربوى فى الوقت نفسه، فأصبحنا نعمل على تشجيع مبادرة الطفل فى إنتاج نص حكاى يعبر من خلاله عما يخالجه من هموم ومشاكل، ويبدى رأيه فى قضايا الساعة، سواء تلك التى تتعلق بالبيئة أو بالمجتمع، أو تلك التى تتعلق بالسياسة والقومية... كما يعبر فيه عن طموحاته ورؤيته للمستقبل ... إلخ.

وتقوم الأقسام المتعاملة مع "سبك حكاية" بإبداع حكايات جديدة وفق منهجية متطورة، تمزج بين الخيالى والواقعى، وتتطلب عملاً جماعياً؛ فإبداع نص حكاى يتطلب تضافر جهود كل تلاميذ الفصل، وهو ما يستدعى حصول التراضى بينهم، فيستعملون أساليب الإقناع والحجاج، وفى حال عدم الاتفاق، يلجئون إلى التصويت. ويستغرق إنجاز الحكاية سنة كاملة، تنتهى بإنتاج كتيب تتوافر فيه كل مواصفات الكتاب العادى. وقد نجحنا فى إصدار ثلاثة كتب، تضم ما أنتجه الأطفال. وتتزوج السنة بمهرجان للحكاية تسهم فيه كل الفصول المشاركة فى برنامج "سبك حكاية".

يعد مهرجان الحكاية حدثاً مهماً، لأنه يعطى أهمية قصوى لإبداعات الأطفال الذين ينتقلون من موقع مستهلكين لما ينتجه الكبار، إلى موقع منتجين لثقافة قريبة من خصوصياتهم ومشاكلهم .

وإذا كان المهرجان الأول، المقام فى سنة ١٩٩٤ مهرجاناً محلياً، فإن المهرجان الذى تلاه بعد سنتين، أصبح وطنياً، وشاركت فيه عدة مدارس من مختلف أنحاء المملكة المغربية .

وبعد النجاح الذى صادفه المهرجان الوطنى، أصبحنا نحث الأطفال على إبداع حكايات موضوعاتية، فاخترنا لسنة ١٩٩٨ موضوع "قطرة ماء"، فأنتج الأطفال حكايات رائعة، تناولت مشاكل الجفاف، وندرة المياه الباطنية، وآفات

التلوث الصناعي والزراعي، وما يلحقانه من أضرار بالبيئة ... إلخ. وفي سنة ٢٠٠٠، انتقل البرنامج إلى مرحلة أخرى، إذ كان يعنى دول حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان موضوعه هو " الاختلاف في المتخيل المتوسطي"، وقد شاركت في المهرجان عشر دول متوسطة.

وقد كشف الأطفال الذين تتبعوا البرنامج التربوي "سبك حكاية"، سواء من داخل المغرب أو من خارجه، عن حس متطور، وإدراك عميق للمشاكل التنموية والبيئية، وارتباط وثيق بثقافتهم المحلية، وبرهنوا على احترامهم العفوي للاختلاف عند الآخرين، سواء كان ذلك الاختلاف عرقياً أو لغوياً أو دينياً أو ثقافياً.

على أن أهم ما ميز دورة ٢٠٠٠، هو استعمالنا للإنترنت أداة تواصلية مع ثقافات أخرى. وكم كان اعتزازنا كبيراً عندما تجاوبت معنا مؤسسات تعليمية من إيطاليا وإسبانيا و مصر وفلسطين وفرنسا والجزائر وتركيا واليونان وتونس ولبنان، فاضطررنا إلى انتقاء المشاركين، وتأكدنا وقتئذ من أن الحكاية يمكنها أن تكون رافداً ثقافياً مهماً، وأداة وصل بين الثقافات، كما تأكدنا من أن العمل الأصيلي الذي ينطلق من محيط ثقافي محلي يكون سهل التطبيق، وتكون قابليته للنمو أكبر من قابلية البرامج التي تبدأ كبيرة ومتشعبة.

إن برنامج "سبك حكاية" كبر واتسعت دائرة تأثيره ولا تزال. وقد غمرتني سعادة لا مثيل لها، في أثناء حضوري في شهر مايو المنصرم لأعمال الملتقى العربي الثاني للتربية والتعليم بشرم الشيخ، إذ تلقيت عروضاً لإقامة علاقات واتفاقيات عمل وتدريب مع متخصصين ينتمون إلى عدة دول عربية، رحبوا جميعهم بالبرنامج، وأبدوا استعدادهم للمشاركة في الدورة الرابعة لمهرجان الحكاية، التي ستقام في أواخر شهر أبريل من السنة الحالية، حول موضوع "البحث عن البادية المفقودة".

وانطلاقاً من تجربتي الميدانية الخاصة إذن أخلص إلى أنه بإمكاننا الانفتاح على الثقافات العالمية دون أن يؤدي بنا ذلك إلى التكرار لثقافتنا الأصلية، بل إن عملية التثاقف هي التي ستكسب مناعة التطور لثقافتنا.

المراجع

١. الطفل العربي والمستقبل، كتاب العربي، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثالث والعشرون، أبريل ١٩٨٩.
٢. من أجل الطفولة، الطيب الفقيه أحمد، مركز الدراسات والبحوث والتوثيق للشباب و الطفولة والرياضة، السردوجاس - تونس ١٩٩٥.
٣. ثقافة الطفل العربي، جمال أبو رية، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨.
٤. الطفل العربي ووسائل الإعلام وأجهزة الثقافة، عاطف عدلى العبد، وعبد التواب يوسف، المجلس العربي للطفولة والتنمية، القاهرة ١٩٨٨.
٥. ثقافة الطفل العربي، سمر روى الفيصل، منشورات اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٧.
٦. الطفل والمستقبل، تحديات القرن الواحد والعشرين، لوسى يعقوب، القاهرة ١٩٩٨.
٧. الطفولة والثقافة، يوم دراسي، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، أكتوبر ١٩٩٤.
٨. الطفل العربي والأدب الشعبي، عبد التواب يوسف، الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٢.
٩. مضمون ما يقدم للطفل العربي في المجال الثقافي، يعقوب الشاروني، مجلة ثقافة الطفل، المجلد الخامس ١٩٩٠.
١٠. كيف نقدم إعلاما يحفظ الكرامة الإنسانية، ديميتري خضر، الملتقى التربوي العربي الثاني، الأردن، أبريل ٢٠٠٠.
١١. الثقافة: الرهانات و التحديات، الأستاذ محمد علال سيناصر، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الحادي عشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية ١٩٩٤ - ١٩٩٥.
١٢. قضايا الإبداع والهوية القومية، الملتقى العربي الأول للإبداع الأدبي والفني، أغادير ٢١ - ٢٥ أكتوبر ١٩٨٨.
١٣. العولمة من منظور عربي، د. الحبيب الجحاني، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ١٩، منشورات رمسيس، الرباط ٢٠٠١.
١٤. العولمة والممانعة، عبد الإله بلقزيز، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ٤، منشورات رمسيس، الرباط ١٩٩٩.
١٥. حقوق الطفل، عبد الوهاب بوحدية، المطبعة الرسمية، تونس ١٩٩٢.
١٦. العولمة والاتصال والثقافات الوطنية، أية رهانات، الأستاذ محمد الإدريسي العلمي المشيشي، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث عشر، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية ١٩٩٦ - ١٩٩٧.

17. <http://www.ifagadir.org/cont/home.htm>

الفصل السادس

ثقافة الطفل العربى فى عصر ما بعد العولمة

أ. عبد التواب يوسف (*)

مقدمة قصيرة :

هذه الورقة تستهدف دراسة وضع ثقافة الطفل العربى مستقبلاً، فى عصر نستطيع أن نطلق عليه "ما بعد العولمة"، وهى تواصل، وتضيف إلى ما قبلها جديداً، لا سيما بعد أحداث فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ فى أمريكا، وتضع إصبعنا على الجرح الدامى، وطنياً وقومياً، ونظن أنه قد بات من الضرورى أن نطرح سؤالاً مهماً هو :

هل من الممكن أن يكون ما حدث حداً فاصلاً بين ثقافة و أخرى ؟

ونحن نحاول هنا توصيح وجهة نظرياً فى هذا الأمر ، أننا نؤمن بأن لكل شعب، وكل أمة، وكل بلد، ثقافة خاصة، تتدفق من الماضى عبر الحاضر إلى المستقبل، ولا بأس من وجود روافد تصب فى هذا النهر، لتضيف إليه وتثريه، أما محاولات اقتلاع ثقافة ما، وإحلال أخرى مكانها، فأمر غير معقول ولا هو بالمقبول، ولقد حاوله الاستعمار "القديم" وفشل، كما حاولته معنا الكتلة الشرقية إبان الحرب الباردة ولم تنجح فى صبغ نهر ثقافتنا بلونها الأحمر، ونحن نرحب بالتأثير والتأثير، دون خوف ولا قلق، فإن ثقافتنا عريقة، وعميقة الجذور، ويستحيل اقتلاعها. والعودة إلى "فتوة الحى" فى أعمال نجيب محفوظ سوف تثير لنا الطريق لمعرفة ما سيحدث لأمريكا ومن معها، فاللجوء إلى القوة واستعراضها دليل قاطع على بداية النهاية لمحاولتها فرض "العولمة" ثقافياً، ونحن نقر لها بالتفوق، وأن "بيل جيتس" و "مايكل جاكسون" قد جلبا لها دخلاً أكبر مما جلبته لها مصانع الطائرات،

(*) كاتب متخصص فى أدب الأطفال.

بيد أن لا حاجة بنا إلى تأكيد أن أدب أمريكا اللاتينية، بل أدب إفريقيا، يتفوق على أدبها في السنوات الأخيرة، عندما يقارن بهذه الهزليات التي تصدرها للأطفال وتصدرها إلى الخارج.

وهناك كثير من الأوراق والدراسات والبحوث في مجال ثقافة الأطفال على مستوى الوطن العربي، كما عقدت مؤتمرات وندوات وحلقات بحث، وصدرت كتب "فصول في ثقافة الطفل" و "فصول في أدب الطفل"، و "فصول في حقوق الطفل"، لكننا اليوم على أبواب عصر جديد، يحتاج منا إلى استشراف المستقبل وفتح لنا فرصة لإعادة النظر في قضايا ثقافة الأطفال، للتحرر من هذه الهيمنة التي حاولتها مؤسسات عالمية لتفرض على أبنائنا فكراً بعينه، وثقافة لا نرتضيها لهم.

ونحن نأبى أن ندعهم عرضة لهذه التيارات الوافدة. وبما أننا لا نرفضها رفضاً كاملاً، فلا بد لهم أن يواكبوا ما يجري على الساحة العالمية، دون أن نغرقهم فيه. إن لدينا ثقافة وأدباً يضاهي ذلك الوافد، بل أزعم أنه يتفوق عليه، بفضل عراقة وعمقه، ولأنه يتصل بتاريخنا وماضينا، وينمي الهوية القومية والانتماء الوطني. ويكفي هنا الإشارة إلى "ألف ليلة وليلة"، التي استقى منها الغرب مئات الأعمال، وكذلك "كليلة ودمنة"، ولدينا في فننا العربي في العمارة، والنحت والرسم، والزخرفة، ما يطاول الفن التشكيلي عالمياً، كما أن أغانينا وموسيقانا - بخاصة الشعبية منها - تعد تراثاً فريداً. وهذا معناه أن "عناصر ثقافة الطفل" الخاصة بنا قادرة على تحقيق كل رغباته واحتياجاته، إذا نحن تشبثنا بها وراعيناها، بجانب الإبداعات العربية المعاصرة، التي يجدر تشجيعها. وسوف يثمر كل ذلك ثقافة تسهم في بناء عقول أطفالنا ووجدانهم، بديلاً عما حاولته (العولمة) خلال نصف قرن من الزمان. وهي لم تكن بحق عولمة بقدر ما كانت (أمركة)، لأن الإنسانية ترفض هيمنة ثقافة تحاول اقتلاع الثقافات الأخرى بالقوة، والعنف، والحرب. ونحن على يقين من فشل هذه الأساليب، فقد توالى سقوط الإمبراطوريات التي حاولت ذلك. لقد شاخت، وماتت، ولم يبق من آثارها غير ثقافتها.

"هذليات" الكتابة للطفل: فى مواجهة أدبه الحقيقى:

ليست لدينا أدنى رغبة فى التهويل أو التهوين من شأن ما حدث فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، لكننا نراه إيذاناً ببدء عصر جديد، فقد انهارت "العولمة" - فيما نرى- بانهييار التوأمين لمركز التجارة العالمى فى نيويورك. وقد بدأت - كما نعتقد- مع انفجار قنبلتى هيروشيما ونجازاكي ونهاية الحرب العالمية الثانية، وبزوغ نجم أمريكا، وصدور كتاب "وندل ويلكى" الشهير: "عالم واحد"، مروراً بمقولة ماكلوهان المعروفة عن أن عالماً قد أصبح قرية إلكترونية صغيرة، وصولاً إلى قطب واحد فى هذا العالم بعد انتهاء الاتحاد السوفيتى. وبعد الحادى عشر من سبتمبر، ظهر قطب ثان، يطلقون عليه الإرهاب، أمطروه بالقنابل والمتفجرات والصواريخ.

نحن -إن- مع صفحة جديدة فى تاريخ العالم.

لقد كانت هناك - على أيام العولمة - محاولة دعوب للهيمنة على ثقافة العالم، لقيت مقاومة مستميتة من شتى أرجاء الدنيا، وكان أصحاب القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية يظنون أن بمقدورهم السيطرة على ثقافة العالم، لكنهم آثروا الانسحاب من منظمة اليونسكو، عندما شعروا أن هناك معارضة شديدة لمحاولاتهم المستمرة، ظناً منهم أن المنظمة ستتهار، وسوف يسعى إليهم الجميع صاغرين، ليركعوا أمام "الثقافة" الأمريكية، وللحادثة، وما بعدها.

غير أن الذى حدث هو النقيض، إذ تبنى العالم سياسة تعدد الثقافات، وتنوعها، وظهر ذلك جلياً فى مؤتمر "قوة الثقافة"، الذى عقد فى استوكهولم فى عام ١٩٩٨. وليس هناك مجال أوضح للرغبة فى الهيمنة الثقافية من ميدان ثقافة الأطفال، وقد صالت فيه أمريكا وجالت بمبتكراتها على الشاشتين الكبيرة والصغيرة، فظهر "ميكى"، وبقية شخصيات "والت ديزنى"، ثم "السوبرمان" وتوابعه، "باتمان" و"سبيدرمان" ... إلخ، وظهرت "النينجا"، تلك السلاحف التى تعيش فى مجارى الصرف الصحى وتحمل أسماء، "دافنشى"، و"رافيل"، و"مايكل أنجلو" و"دوناتيلو"، أعظم فناني العالم وأخلادهم. وأخيراً جاء "هارى بوتر" بسحره،

وخز عبلائه، وكل ذلك من أجل أن يغزو العقول الصغيرة النامية، عن طريق شركات تجارية ضخمة، تسلبنا أموالنا، وعقول أبنائنا. ولسنا ننكر أن هناك أدباً أمريكياً رفيع المستوى، يتوفر على قراءته أبناء الأمريكيين، لكنهم لا يحاولون أن يصلونا به، أو يوصلوه إلينا، في حين جاءتنا أنهار من كتب ومجلات، نزيح من طريقها كل ما هو وطني وقومي، ولم يكن من السهل مقاومة تياراتها. ويكفى أن داراً واحدة للنشر تصدر سبع مجلات أمريكية، بمعدل مجلة يومياً، كلها سيناريوهات مرسومة بطريقة "الكوميكس"، وتلك الشرائط المتتابعة، التي لا تسمن ولا تغنى من جوع، وذلك على حد تعبير إحدى مجلاتهم الدراسية، إذ تقول : نحن نسعى بها في صراحة إلى "أمركة العالم"، إذ يصدر منها في البلاد النامية ٤٠٠ مليون نسخة سنوياً.

وقد ازدحمت أرفف المكتبات بما سموه (حرب النجوم)، وبما وصفوه بأنه (خيال علمي)، وهو خيال مريض لا يمت إلى العلم بصلة. وتدفقت الكتب والكتابات الفاسدة التي لا علاقة لها بالأدب أو الفن أو العلم. وهي مثيرة كلها، تجتذب إليها الأطفال، فيقبلون عليها، ويجنى ناقلوها أرباحاً طائلة منها، على حساب عقول أولادنا. كذلك فإن "العولمة" التي استهدفوها لم تكن تعنى الحاضر فحسب، بل كانوا يتطلعون إلى المستقبل، متمثلاً في هؤلاء الناشئين الذين سممت أفكارهم وأذهانهم بهذا العنف الوافد علينا، دون مراعاة للاحتياجات الخاصة بأبنائنا. وكان البعض منا يحمل سلاحه على كتفه، ويقاقل من أجل الحفاظ على الهوية الوطنية، والانتماء القومي، والذاتية الخاصة بأحفاد أصحاب الحضارات القديمة في مصر، وبابل وآشور، وسبأ، وفينيقياء، وأصحاب الحضارة الإسلامية العربية الزاهرة. وننساءل: هل من فارق بين مدلول شعار: "ألمانيا فوق الجميع" سابقاً وبين العولمة الجديدة؟

ثقافة الطفل الأمريكي تهيمن على ثقافة الطفل عالمياً:

ولقد حاولت أمريكا من خلال أجهزة الإعلام المتقدمة والمتفوقة، فرض هيمنتها على العالم، تريد أن تنتقل إليه فلسفتها المرتكزة على "جون ديوى" والبراجماتيكية، إلى حد أن رئيس وزراء - سابقاً - في كندا يقول :

إننا إزاء أمريكا كرجل ينام فى فراش واحد مع فيل ! ويروح ذلك السياسى المرموق يعدد مجالات تجعل من أسلوب الحياة الأمريكية نمطاً سائداً بين الأطفال والشباب، ويتحدث عن مجلة "ريدرز دايجست" التى توزع فى كندا تسع ملايين نسخة. فى حين تغلق المجلات الكندية أبوابها بعد صدور بضعة أعداد منها، وتحول أطفال كندا فى سن ما قبل المدرسة إلى مدمنين لبرنامج "افتح يا سمسم"، ولا يولون برامجهم الكندية اهتماماً. وإذا كان هذا يحدث مع مجتمع متقدم مثل مجتمع كندا، فإلى أى حد ترى يؤثر الأمريكيون على أطفال البلاد النامية؟

فى كل بلد متقدم نلمح بصمات فيلسوف من أبنائه على أبنائه. نلمح أثر فلسفة "نيتشه" على أطفال ألمانيا، وفلسفة ديكارت" على أبناء فرنسا، وأفكار "فرانسيس بيكون" على الصغار فى إنجلترا، ويبدو تأثير ميكارينكو على الروس... إلخ، هذا ونحن فى الوطن العربى نسعى لكى يتخذ أطفالنا من محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه قدوة ومثلاً أعلى، وتأبى أمريكا إلا أن تعمل على إشاعة فلسفتها الخاصة المبنية على الأفكار النفعية العملية الاستثمارية، بغض النظر عن القيم السائدة، والعادات المستقرة. وهى لا تفعل ذلك عن طريق وسائل الإعلام ووسائل الثقافة فحسب، بل إنها أيضاً تلجأ إلى أساليب الحياة ذاتها، وتشجيع ألواناً من طعامها السريع؛ والمثال الواضح هو "دجاج كنتاكى"، و "همبورجر ماكدونالدز"، وفطائر "بيتزاهت" المتميزة و الكوكاكولا والبيبسى كولا، وما إلى ذلك إلى الحد الذى أقلع فيه الأطفال عن تناول الطعام الوطنى والقومى الذى عاش عليه الآباء والأجداد، وذلك من خلال تلك المجالات التى تحتل أهم الأماكن فى المدن الكبيرة، وهى تخطف الأبصار وتجذب الجمهور، عن طريق أنافتها وأصواتها وموسيقاها وهداياها، وخدماتها المميزة، ومحاولتها المستميتة لجذب الأطفال على وجه الخصوص، ولجعل طعامها محبباً إليهم وذلك بإضافة ألوان من البهارات التى تجعلهم يدمنونها، دون أن نعرف شيئاً عما تتضمنه تلك الوصفة

"السرية" التي يحتفظون بها لأنفسهم، ويقولون: إنها محفوظة فى خزائن أكبر بنوكهم.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو :

• كيف يستطيع الأطفال - فى سنهم الغضة وعمرهم الصغير وتجربتهم المتواضعة - مقاومة كل هذه الإغراءات التى تقدمها أمريكا؟ كيف يتخلصون من تأثير أفلام "والت ديزنى" و "الكارتون" الذى يتدفق عليهم من خلال الشاشات الصغيرة والفضائيات؟ كيف يتأتى لهم أن ينتموا وطنياً، وأن يكونوا موالين لقومهم وأهلهم وتاريخهم؟

لقد أصبح " الجينز" أكثر الملابس اجتذاباً للكبار وللأطفال. ولست أنسى أننى فى زيارة لواحد من مصانعه سألت المسئول الذى كان يرافقنا عن المنافسة التى تدور بين " ليفاى" و "لى"، فابتسم وقال :

• أنت هنا فى مصنع "ليفاى" الذى ينتج نوعاً غالياً، يشتريه القادرون، وفى "لى" ينتجون نوعاً رخيصاً وشعبياً - ونحن نكسب كثيراً من بيع القليل الغالى، ونكسب كثيراً أيضاً من بيع الرخيص، إننا شركة واحدة، لنا مجلس إدارة واحد، وما من منافسة بيننا.

ودارت رأسى لهذه البراجماتيكية التى تسيطر على كل شىء، الطعام، والثياب، والشراب. ترى هل من سبيل إلى الإفلات منها؟ الجواب : نعم.

لعب الأطفال وسيلة للسيطرة والهيمنة:

وتعالوا بنا إلى لعب الأطفال. ودع أطفالنا العابنا الشعبية وما يصاحبها من أغان حلوة صالحة لبيئتنا، نسوا "عم يا جمال"، وأيضاً "بابا جاى إمتى؟" و "عنكب، نط واركب" و "على عليوه، ضرب الزميره، ضربها حربى، رنت فى قلبى" .. وقد حاولت فى سلسلة قصصية تحمل عنوان " غنوة وحدوتة" أن أعيدهم إليها، وأنسى لى أن أحقق ذلك وهناك " همبتي دامتى" و أشباهها؟ كذلك ما عادت العروسة المصنوعة من الثياب القديمة والكرة ترضى أبناءنا، وحلت محلها العروسة "باربى"

العارية، يكشف ثوبها أكثر مما يخفى؛ وهى الأثيرة المفضلة لدى أطفالنا من البنات، كما أصبح "المترليوزات" ذات الأصوات العالية هى المرغوبة من جانب البنين، وهى تصدر مع طلقاتها أضواء جذابة. لقد بحت أصواتنا وهى تنادى بضرورة أن نباعد بين صغارنا وبين هذا العبث، ولكن راحت نداءاتنا أدراج الرياح، ورحنا ندرب الصغار على العنف منذ نعومة أظافرهم، وأصبح من الصعب علينا أن ننتزع هذه اللعب من بين أيديهم، وقائمة لعبهم طويلة، ولا يمكن حصرها، ولا منع الأطفال من اللعب بها. وقد اتبع الأمريكيون أساليب فريدة فى تسويقها وبيعها، وأذكر لقاء بين جدين فى محل لبيع اللعب، جرى بينهما الحوار التالى :

- مصادفة سعيدة أن نلتقى !
- من قال إنها مصادفة؟ أنت هنا لتشتري لعبة كذا لحفيدك الصغير؟
- نعم، كيف عرفت؟
- لأنى جئت لأشتري لحفيدى اللعبة نفسها.
- غريبة!
- ما من غرابة فى الأمر، لقد جمعونا قسراً؛ فقد درسوا أسواق الأطفال فوجدوا أنها تهبط كثيراً بعد عيد الميلاد ورأس السنة الجديدة، فقرروا زيادتها من خلال الإعلان عن لعبة لطيفة تجتذب الأطفال، فيسألون ذويهم أن يشتروها لهم، أما نحن فنعدهم بذلك، وحين نمضى لشرائها نجدها قد نفذت، لأن أعداداً قليلة منها عرضت فى الأسواق، فنشتري لهم أية لعبة، وبعد أن تنتهى أيام الأعياد، نأتى مرة أخرى لكى نحقق لهم ما وعدناهم به. ألم أقل لك: إنهم أتوا بنا قسراً؟

هذا هو أسلوب تعاملهم فى مجال لعب الأطفال، إنهم يلعبون ويعبثون بنا، وعن طريق اللعب اللامعة البراقة التى تغنى وترقص وتتحرك بالبطاريات، استطاعوا أن يبهروا الصغار، ولو أننا تمعنا قليلاً فى أنماط اللعب الخاصة

بالأطفال، التى تصل إلينا من الغرب، لأدهشتنا الفلسفة التى تقوم عليها، وفى مقدمتها المدافع والرشاشات ومسدسات رعاة البقر وثيابهم، وذلك للأولاد، أما للبنات فإن العروسة "باربى" نموذج جلى واضح، على ما يرغبون فى بثه فى نفس الأطفال بنين وبنات. إنها لعب تقوم على غرس "نزعات عدوانية لدى الأولاد، وتربية البنات على العُرى وتغيير الثياب، وخلق فتيات مستهلكات، لا همّ لهن غير المظهر، أما الجوهر فى هذه اللعب فهو إبراز الرغبة فى الامتلاك والاقتناء والفردية، وقلما نجد بين هذه اللعب ما ينمى المشاركة أو اللعب الجماعية. إنها فى جملتها لعب تنافسية، يرغب من يلعب بها فى تحقيق التفوق وحده، والانتصار على الآخرين.

إن نظرة إلى لعبنا وألعابنا الشعبية تجعلنا على يقين من أن فلسفتها - على بساطتها- تكمن فى اعتمادها على "خامات" البيئة، ولا تخلق بين المشاركين فيها أى لون من العداء، ولا تستخدم فيها الأسلحة، بل تبرز فيها روح الجماعة.

ما العمل إزاء عالمية ثقافة الطفل الوحيدة ؟

الحبر والجهد اللذان بذلا فى التعريف بالعولمة، والاعتراف بها، أو إنكارها، وقبولها أو رفضها، كانا كفيلين بإحداث تيار رأى عام تنويرى، قادر على أن يأخذ بأيدينا إلى طريق سوى؛ إذ إن إلغاء "التنوع الثقافى" جريمة، لن نرتكبها قط، عمداً مع سبق الإصرار. وأصحاب الثقافات العريقة يأبون أن تهب عليهم رياح مسمومة، تريد أن تقتلع التراث من جذوره، من أجل إحلال ثقافة "سيكى رونى، وميكى ماوس، وسوبرمان والوطواط، والنينجا، وحرب الفضاء، وهارى بوتر، محل إيزيس وأوزوريس، والسندباد، وعلى بابا، وعلاء الدين، وأبى زيد الهلالي، والأميرة ذات الهمة، وعلى الزبيق"، بجانب أبطال حكاياتهم، كالأساطير، مثل "أحمس، وتحتمس، وفرعون موسى، وصلاح الدين، والظاهر بيبرس وقطرز"، وغيرهم.

قال لى أستاذ جامعى أمريكى :

• أتحب أن تزور متحفاً ضخماً أقمنه لأسلافنا؟

- قلت فى دهشة : أسلافكم من يكونون؟
- أجاب : الهنود الحمر.
- عقت فى ذهول : أبدموهم وأقمتهم لهم متحفاً ؟
- قال : نعم؛ لعلنا نكفر بهذا عما فعلنا بهم.
- وعندما وصلنا إلى منتصف المتحف سألتنى:
- لقد عرفوا الرعى والزراعة، كما عرفوا الصناعة والتجارة، ولكن لماذا لم يقيموا حضارة مثل حضارتكم؟
- تمهلت فى الرد، وقلت: ربما لأنهم لم يعرفوا القراءة والكتابة !
- وعند خروجنا، رأينا لوحة تحمل عنوان: ماذا عرفوا وماذا لم يعرفوا كانت كل الفقرات تحمل إجابة: نعم، إلا أن الفقرة العشرين الخاصة بالقراءة والكتابة كانت : لا.
- عقب الصديق: كان لابد من أن يأتينا إنسان صاحب حضارة عريقة ليكشف السر فى عدم قدرتهم على الوصول إلى حضارة حقيقية.
- ولقد كان بمقدورى أن أقلب الصفحات، وأنقل عن الأستاذ سيد يس وآخرين ما كتبوه عن العولمة، لكننى أثرت أن أسجل تجربتى الخاصة فى لقاءاتى بالأمريكيين، وهى تمتد إلى عشرين عاما مضت، قضيت خلالها ما يزيد عن العام، على فترات متباعدة، وكنت باستمرار وبإصرار محافظا على هويتى إزاءهم، مصريا عربيا مسلما، رافضا أن "أأمر ك"، لأن فى ذلك مؤامرة، وجريمة فى حق نفسى، وحق أجدادى وأحفادى، ولم أنتكر فى الوقت نفسه، لما أضافوه من أدب وفن وعلم وتكنولوجيا.
- وسلسلة "حكايات مصرى فى أمريكا"، الصادرة عن دار الشعب، تكشف عن لون من "الصدام" الحميد، السلاح فيه لم يتجاوز قط الحوار والكلمات، وقد وجدت فى مكتبة واحد منهم كتاب "النبي" لجبران خليل جبران، فسألته وأنا أرفع الكتاب عاليا:

- مارأيك فى هذه الكتب؟
- إنه فى مكتبتي منذ ثلاثين عاما، ولم أقرأه.
- قلت : كم خسرت؟
- ووضعت الكتاب على مكتبه، ولم ينم إلا بعد أن قرأه، ومع الصباح جاءنى يهتف: يا لروعة هذا الكتاب! هل مؤلفه مصرى؟
- لا، ولكنه عربى.
- إنى منبهر به.
- أنتم بحاجة إلى مثل هذه الكتابات، لتتوازنوا ماديا وروحيا.
- وظللت أحدثه ساعة من خلال أعمال جبران، وميخائيل نعيمة، وأحمد زكى أبو شادى، وأدب المهجر، وفى النهاية قال :
- يبدو أننا مخطئون فى محاولتنا فرض ماديتنا، وأنا نرتكب الخطأ نفسه الذى حاوله الماديون الجدليون والملحدون.
- أطفالنا ولغتنا الجميلة :

حاول الغرب أن يباعد ما بين أطفالنا ولغتهم العريقة. وقد عرفنا محاولته فى المغرب العربى والمشرق أيضا، وذلك من خلال مدارس الأجنبية، وجامعاته، التى يزرعها فى بلادنا. وله محاولات لكتابة لغتنا بحروفه اللاتينية، كما حدث فى تركيا، كما أنه يبذل جهودا لمشايعة اللغة العامية، وتكريسها فى أقطارنا، حتى لا تقوم بيننا لغة فصحي مشتركة. وتبذل فى شتى بلادنا محاولات جادة للوقوف فى وجه طوفان الكلمات الأجنبية والغربية التى تدخل فى أحاديث أطفالنا وكتاباتهم، وتصدى كثيرون لتلك الهجمة الشرسة، ومنهم " جمعية لسان العرب"، التى يرأسها د. عاطف نصار، والتى عقدت مؤتمرها السنوى التاسع بمقر جامعة الدول العربية، كما قامت " جمعية حماة اللغة العربية" برئاسة د. كمال بشر. وأعضاء هذه الجماعات يقومون بجانب "المجمع اللغوى" بدور كبير مع وزارات التربية لكى يعيدوا اللغة الفصحى إلى السنة الناس وأقلامهم.

وقامت فى دمشق دار للحضانة ورياض الأطفال، لا تستخدم فيها إلا الفصحى فى مخاطبة الأعمار الصغيرة.

وصاحب هذه التجربة هو د. عبد الله الدنان؛ وهى تظفر برعاية كثيرين يتحمسون لها، على رأسهم الأمير خالد الفيصل، الذى عمم هذه التجربة فى منطقة عسير بالسعودية. ومن جانبنا نحاول مع أجهزة الإعلام أن يكون تقديم برامج الأطفال باللغة الفصحى؛ ونضع هذا الشرط فى المسابقات التى تجرى بين هذه البرامج، كما نشجع الفصحى فى المسرح وفى سينما الأطفال، وقد صدرت مؤخرا سلسلتان تحملان عنوان: "لغتنا الجميلة"، الأولى عن "الحروف الضاحكة"؛ وهى قصص درامى، يقرب هذه الحروف للأطفال، ويدربهم على حسن نطقها، والثانية "حكايات نحوية" للأبناء، تحكى قصص: الدولى وسيبويه والخليل بن أحمد، وتحكى عن ألفية ابن مالك، وتنبيه إلى أهمية المعاجم التى تشرح معانى الكلمات، وتدريب الأبناء على الرجوع إليها، سبيلا لزيادة الرصيد اللغوى للأطفال، إذ كشفت الأبحاث والدراسات أن أطفالنا أضعف كثيرا من أطفال الغرب فى حصيلتهم اللغوية، كما أنهم لا يحسنون التعبير عن أنفسهم: شفاهيا وكتابة، وهو أمر لابد من تلافيه وتقاديه. وقد ثبت من وراء ذلك أن حصيلة أطفالنا اللغوية لا تتجاوز ثلث حصيلة الأطفال فى الغرب، وذلك لأننا لا نربهم على القراءة الجهرية والمطالعة، وعلى إلقاء الخطب، وأداء الأدوار التمثيلية، ومحاولة كتابة الشعر.

إن تقوية لغة أطفالنا أصبحت مسئولية كبرى تقع على عاتق وزارات التعليم من جانب، والمؤسسات الثقافية الأخرى العاملة فى مجال أدب الأطفال وثقافتهم من جانب آخر، خصوصا فى الأقطار التى تتعثر فيها عمليات التعريب، وفى البلدان التى دخلت فى قواميس لغاتها كلمات رسخت وأصبحت تستخدم فى الحياة اليومية، بشكل متوافر. ويمكن أن يكون للأزهر الشريف، ولمجامع اللغة العربية كذلك، وهما الهيئتان المسئولتان رسميا عن اللغة، بجانب اتحاد الكتاب العرب، والاتحادات القطرية، أن يكون لها دور مؤثر فى صناعة توجيه عربى مشترك - نظريا وعمليا - نحو النهوض باللغة العربية على ألسنة أبنائها وفى أقلامهم منذ نعومة أظفارهم.

الهيئات العاملة في مجال ثقافة الطفل على مستوى الوطن العربي :

وهناك هيئات عدة، منوط بها العمل في مجال ثقافة الطفل العربي، وعلى عاتقها يقع عبء النهوض بها، والتنسيق في ذلك بين أقطار الوطن الكبير، وهي :

أولا : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم:

وكان لها - إبان كانت مجرد إدارة بالجامعة العربية - فضل عظيم ندوة الاهتمام بالثقافة القومية للطفل العربي، في بيروت في سبتمبر ١٩٧٠، وكانت المنطلق الأول الذي أشاع الفكرة، وتحمس لها كثيرون. وقد رسمت من خلال مجلد ضخيم استراتيجية خاصة بالطفولة المبكرة، كما حاولت أن تضع استراتيجية لثقافة الطفل العربي، وبذلت جهودا لم تكتمل لوضع قاموس لهذا الطفل، وكانت لها عدة جوائز لتشجيع أدب الأطفال، توقفت - فيما أعلم - منذ بداية التسعينيات، ولها جهود أخرى متباعدة ومتناثرة، لكنها جيدة ومؤثرة.

ثانيا: المجلس العربي للطفولة والتنمية :

وهو مؤسسة غير حكومية، قام مع التسعينيات من القرن الماضي، وبدأ نشاطه بأن أقام ندوة ثقافة الطفل العربي، التي شارك فيها كثيرون من شتى أقطارنا، ومن خلالها نشر مجلدا ضخما قام فيه بعمل مسح لما يجري في مجالات الكتب والمجلات، والإذاعة والتلفزيون، والمسرح والسينما، بجانب مجلد آخر، حاول فيه أن يعرض للمؤتمرات والندوات وحلقات البحث كافة، التي عقدت من أجل ثقافة الطفل. والمجلس مشروعات كثيرة أحدثت صدى طيبا، من بينها محاولة ابتكار شخصية كارتونية عربية، كما أنه بصدد إصدار مجلة بحوث دراسية، ومجلة فصلية حول "طفل ما قبل المدرسة"، وله كذلك اهتمامات كبيرة بأطفال الشوارع، وما إلى ذلك.. وهي محاولات رائدة من جانب النشاط الأهلي، الذي لا يعتمد على العمل الحكومي الرسمي، وينطلق في حرية ليؤدي دوره ورسالته.

ثالثا : إدارة الطفولة فى الجامعة العربية :

وهى تولى الثقافة اهتماما، وتحتفل سنويا بيوم الطفل العربى. وقد أصدرت قائمة بأسماء كتاب الأطفال العرب، وتحاول تصنيع عروسة بسمات عربية. ولأنها مؤسسة تعمل مع الحكومات، شأنها فى ذلك شأن الجامعة فإنها مازالت تشق طريقها فى صعوبة.

رابعا : اتحاد الفنانين العرب :

ومقره القاهرة، ويقتصر دوره على إقامة المهرجان الدولى السنوى لأفلام سينما الأطفال، وعلى هامشه تعقد عدة ندوات لمناقشة قضايا الطفل العربى.

خامسا : اتحاد الإذاعة والتليفزيون:

ومقره تونس، ويقيم مسابقة لبرامج الأطفال فى الإذاعة والتليفزيون، بهدف الارتقاء بهذه البرامج، ويتبعه معهد للتدريب، الذى يعقد بعض الدورات التى يخصصها لمن يعمل فى هذا المجال، ومقره فى سوريا. ويقيم اتحاد الإذاعة والتليفزيون فى مصر مهرجانا سنويا، يتضمن مسابقة فى مجال تخصصه، ويتضمن المهرجان: أغنيات الطفل، ودراما الطفل، وأفلام التحريك، والبرامج الخاصة به.

ومما لا شك فيه أن هناك عشرات من المؤسسات والهيئات والجمعيات التى تعمل فى مجال ثقافته الطفل، ويكفى أن نشير إلى أن عددها فى مصر وحدها (٢٧) هيئة ومؤسسة. وهى تحاول أن تبذل جهدا عربيا. من بينها مثلا: قطاع الطلائع فى وزارة الشباب، وكان له معسكر عربى للأطفال، وأيضا المركز القومى للطفل، وجمعية الثقافة والفنون، وهى تقيم مهرجانا سنويا للأغنية. وفى الكويت هناك الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، كما أن اللجان الوطنية والقومية فى اليونسكو تسهم فى هذا المجال. وكان معرض القاهرة الدولى لكتب الأطفال يقيم ندوات على مستوى الوطن العربى، يناقش من خلالها مركز تنمية الكتب ما يحيط به من مشكلات، ويحاول النهوض بكتب الأطفال على مستوى الوطن العربى. وقد قامت معارض شبيهة به فى بعض الأقطار.

على أن هذه الجهود تحتاج إلى من يقودها وينسق بينها لكي تكون أكبر أثرا وأنشط عملا.

عناصر بناء وتأثير فى ثقافة أطفالنا :

وتشكل ثقافة الطفل من خلال مؤسسات أربع، نحاول الإشارة إليها وإلى دور كل منها، وفى مقدمتها بالطبع : الأسرة، التى يجب أن تكون أصلا مثقفة، لا تعاني من الأمية : أما وأبا. ومن شأن الطفل أن يتأثر بها وراثته للجينات، وفى فترة الرضاعة والحضانة، تأثرا كبيرا. ثم يبدأ الدور الكبير الذى تنهض به رياض الأطفال، وبعدها المدرسة التى يقضى الطفل بها ثلث يومه. والنهوض بالعملية التعليمية أساس من أسس الثقافة التى تبنى على قاعدة معرفية، فى عصر المعلوماتية، فنحن نعانى من مدرسة التلقين، كما أننا لم نتحرك بقدر كاف نحو تلك الأساليب التى تعلم الطفل البحث والدراسة، والتعامل مع الكتب المرجعية من دوائر للمعارف، وقواميس، وأطالس، وأيضا الإنترنت، وتعليمنا فى حاجة ماسة وعاجلة إلى المراجعة. ثم يأتى دور المؤسسة الثالثة : أجهزة الإعلام ووسائل الثقافة، من إذاعة مرئية ومسموعة، وكتاب ومجلة وسينما ومسرح ولعب كذلك؛ وكلنا على معرفة بأهمية هذه الأجهزة. ويأتى الضلع الرابع الذى يؤثر فى ثقافة الطفل وهو "المجتمع" بكل مؤسساته، وتجمعاته، واهتماماته.

وهذه المؤسسات الأربع من اللازم أن تحكمها فلسفة خاصة بها، تعتنقها، وتحاول ترسيخها فى نفوس الأطفال، خصوصا أن " التربية" قد تأصلت فى كليات ومعاهد، ولم تعد مجرد اجتهادات عفوية. وإذا كنا نحمد الله على أننا مازلنا إلى حد كبير نعتمد الترابط الأسرى أساسا لتنشئة أطفالنا، كما أننا نسعى لكي يعيشوا فى عالم يسوده السلام، ويحصل فيه كل بلد، بل كل فرد، على حقوقه مقابل أداء واجباته، كما أننا نحاول أن تكون التنشئة الثقافية قائمة على قيم إيجابية تتبنى الروحانيات والأخلاقيات، ولا تغفل فى الوقت نفسه عن أمور حياتية يجب أن يبصر بها الأبناء، كالوطنية والقومية والإنسانية، فلا تتناقض ولا تعارض فيما بينها. وأنا أقول دائما: إن أطفالنا قادرون بذلك على أن يصنعوا الحضارة المقبلة -

الرابعة - بعد أن أفلست الثقافة المادية عالميا: شرقا وغربا، وأخفقت فى جعل الإنسان يعيش فى سلام ووثام، فقد سقطت المادية الجدلية شرقا، وانهارت - فى تقديرنا - المادية الغربية، بانھیار البرجین التوأمین غربا. ومن هنا یصبح أبناؤنا مؤهلین - روحیا ونفسیا - لإقامة الحضارة القادمة. ولا نقول هذا رجما بالغیب، ولكن عن اقتناع كامل بحاجة العالم إلى من یرفع هذا المشعل، لیضیء الطريق أمامه، كما فعلت طلائع الحضارة العربية فى عصر ازدهارها.

إنها رؤية مستقبلية، بنيت لا من أجل تعمیق ثقتنا فى أنفسنا وثقافتنا فحسب، بل لکی نجعل منها هدفا نسعى إليه، ونعمل من أجله. ونستطيع أن نلمح ذلك جلیا واضحا من لقاءاتنا مع الأطفال، حين یتركون إلى تلقائیتهم فى حرية كاملة، إذ یرتفعون إلى ذرى عالية من الإنسانية، كما أن بین جوانبهم أفكارا وآراء غاية فى السمو والروعة، برغم الظروف التى تحیط بهم، وتشدهم إلى الوراء، الأمر الذى نرفضه ویرفضونه إذ هم فى حاجة إلى مجاراة أبناء البلاد المتقدمة مادیا، ومواكبة ما یجرى على الساحة العالمية فى مجالات المعلوماتية، والتكنولوجيا. وهم إذا جمعوا بین قیمهم وتقدمهم فى هذه المجالات، فسوف یكون لهم قصب السبق عالمیا. ألم تفز السلحفاة على الأرنب، والفأر على الأسد فى حکایاتهم؟!

الفصل السابع

إحياء الثقافة العربية المشتركة

د. نبيلة إبراهيم^(*)

ربما كانت الحاجة ملحة لمناقشة هذا الموضوع. وبادئ ذي بدء، لابد من طرح عدة تساؤلات تمثل الإجابة عنها المعبر الذى يمكننا من الوصول إلى جوهر قضيتنا. ويمكننا أن نرتب هذه التساؤلات التى يمثل كل منها موضوعاً خلافاً فى حد ذاته، على النحو التالى:

أولاً : إذا كان المجال الثقافى العام لشعب من الشعوب يجمع بالضرورة بين العام والخاص، أو بين الجمعى والفردى، وهو ما ينعكس فى نهاية الأمر على التفاعل الجزئى أو الكلى بين إبداع الكتلة الشعبية والإبداع الفردى، فإن السؤال الذى يفرض نفسه هو: إلى أى حد تتمثل حتمية هذا التلازم بينهما، على الرغم من أن كلا منهما يخضع منفصلاً لدينامية خاصة به فى التأليف والأداء والتلقى.

ثانياً : وإذا سلمنا بحتمية تلاقى الثقافتين، فهل هناك شواهد تاريخية تؤكد التلاحم والتضافر بينهما، على نحو يقترب — أو يكاد — من حد التكامل؟

ثالثاً : ويترتب على السؤال السالف سؤال آخر هو : على أى نحو يتم التلاحم فيما بينهما، وعلى أى نحو يكون هذا التلاحم قوة دفع متبادل فى مجال الفكر والإبداع؟

رابعاً : وأخيراً يأتى السؤال عن السبب فى حدوث إشكالية أو إشكاليات نتيجة لمشاركة الموروث الإبداعى الجمعى فى حركة التكامل الثقافى، إذا سلمنا بواقع الفروض السابقة.

(*) أستاذ الأدب الشعبى بكلية الآداب — جامعة القاهرة .

وإذا كانت الإجابة عن كل تساؤل من هذه التساؤلات منفرداً، قد تؤدي إلى التداخل فيما بينها، فإننا نؤثر لذلك أن نجمل الإجابة عنها، مع الاحتفاظ لكل سؤال بأحقيته في التناول المستقل من خلال رصد بعض جوانب الحراك الثقافي بين إبداع الصفوة، وإبداع الكتلة الجمعية، منذ أن بدأ إبداع كل طرف يؤكد وجوده من ناحية، ويفتح مجال التحوار مع الطرف الآخر من ناحية أخرى. وسوف نستشهد في هذا المجال بنصوص قديمة وحديثة تمثل، من جوانب مختلفة، رؤى متنوعة.

ونبدأ بنص الجاحظ الذي أتى به، على سبيل الاستطراد كعادته، وهو يبحث في موضوع الحظ الذي شغله على المستوى الذهني والنفسي، وتحدث عنه باسم "سلطان الحظ"^(١). وسلطان الحظ عند الجاحظ قوة خفية ليست لها هوية محددة. وهي قوة تتمتع باكتفاء ذاتي؛ فليس هناك من يتحكم في دورانها أو في فاعليتها إن سلباً أو إيجاباً. إنه يخبط خبط عشواء في كل مجالات الحياة، بدءاً بمصير الفرد وما ينال من الشهرة والذئوع أو الخمول، وصولاً إلى ما تحققه القبيلة من القدرة على الهيمنة على القبائل الأخرى، بل ما يكون من شأن العصور وشأن الكلمة، وما يكون أخيراً من شأن الموت وما بعد الموت. يقول الجاحظ:

"وليس في الناس بُعد الهم وقصرها، وإنما تجري الهمم بأهلها إلى الغايات على قدر ما يعرض لهم من الأسباب (والأسباب عند الجاحظ تدهم الإنسان من خارجه لا من داخله).. وكذلك القبيلة، ربما سعدت بالخط وربما حظيت بالجد، وإنما ذلك على قدر الاتفاق، وإنما هو كالمعافي والمبتلى.. وكم من مثل طار به الحظ حتى عرفته الإماء ورواه الصبيان والنساء.. وكذلك حظوظ الفرسان. وقد عرفت شهرة عنتر في العامة، وإقدام عمرو بن معد يكرب، وضرب الناس المثل بعبيد الله بن الحر، وهم لا يعرفون، بل لم يسمعوا قط بقتيبة بن الحارث بن شهاب، ولا ببسطام بن قيس، وكان عمرو بن الطفيل أذكر منهما نسباً.. ولو لم يكن الأمر في هذا إلى الجدود والحظوظ والاتفاقات، وإلى علل باطنة تجري الأمور عليها، وفي الغوص عليها وفي معرفتها بأعبائها عسر، لما جرت الأمور هذه المجارى".

هذا النص المطول للجاحظ، الذي اقتبسنا منه جزءاً يسيراً، يشي بالتداخل بين ثقافة العامة وثقافة الخاصة؛ إذ لا يختلف مفهوم الحظ لدى الجاحظ عن مفهومه لدى العامة في شيء، فهو بالنسبة إليهم أشبه بكائن خفي يتسرب بينهم ويخبطهم خبط عشواء، فإما أن يحمل إليهم الخير أو يصيبهم بالشر. ومن ثم كانت كلمة "حظ" ترد على السنة الخاصة والعامة إثر كل تجربة يمرون بها أو يمر بها غيرهم.

على أن ما يهمنا من هذا التداخل نشأة نص جديد يقوم على استحضار بعض من الروايات الشفاهية المترامية من أجل التمازج معها بما تقتضيه متطلبات المتغيرات الفكرية. وإذا كان الجاحظ قد عجز عن الوصول إلى سبب عقلاني لتلك الظاهرة التي شغلته، فإن هذا لم يمنعه من التمازج مع ظاهرة تعدد جزءاً من موروث جماعي، على نحو يعنى التواصل الزمني للموروث الجماعي من ناحية، والتحام العامة والخاصة في بعض الجوانب الفكرية من ناحية أخرى. وقد ترتب على هذا الجدل والتمازج ما يمكن أن نسميه التكامل الثقافي بين ما هو طبيعي ينزع إلى الاستقرار، وما هو عقلاني ينزع إلى التغيير.

وفي هذا السياق يذكرنا نص الجاحظ بنص لأفلاطون في محاوره "جورجياس"؛ وهو نص يقوم على الحوار والجدل في الموضوع ذاته على نحو آخر. ويرد هذا النص على النحو التالي :

سقراط : هل يوجد شيء تسميه معرفة؟

جورجياس : نعم يا سقراط.

سقراط : وشيء تسميه معتقداً؟

جورجياس : نعم، لا محالة؟

سقراط : معرفة واعتقاد، هل هما بنظرك شيء واحد أم هما متميزان؟

جورجياس : أتصورهما متميزين يا سقراط.

سقراط : أنت على حق، وهاك البرهان : هل يوجد اعتقاد خاطئ وآخر صائب،

فسوف تجيب بالإيجاب، أليس كذلك؟

جورجياس : أجل.

سقراط : هل يوجد علم خاطئ وعلم صائب؟

جورجياس : أبداً.

سقراط : العلم والاعتقاد ليسا إذن شيئاً واحداً.

جورجياس : صحيح ما تقوله .

سقراط : ومع ذلك فالاعتناع واحد سواء عند أصحاب الاعتقاد، أو عند أصحاب العلم.

جورجياس : ما تقوله صحيح جداً.

سقراط : أقترح عليك إذن التمييز بين نوعين من الاعتناع؛ اعتناع ناتج عن اعتقاد دون علم، واعتناع يتولد عن العلم^(٢).

ومرة أخرى نقدم مثلاً من واقع لغتنا يؤكد حتمية التلاحم بين العقل الجمعي الطبيعي والعقل الفردي الجدلي العقلاني. فمن قبل أن يضع النحاة قواعد اللغة العربية، كان العقل الجمعي قد سجل في اللغة وباللغة منظومة أفكاره ومدركاته إزاء ثوابت الكون والحياة، ومن ذلك - على سبيل المثال - حسه بالزمن المتغير الذي رصده في منظومة الأفعال المعبرة عن تحولات الزمن، ألا وهي : "كان" و"أصبح" و"أضحى" و"أمسى" و"ظل"...، ثم جاء العقل الفردي بعد ذلك بزمان طويل، ووضع القاعدة لهذه المجموعة من الأفعال الزمنية، وسماها النواسخ، وأبرز فعلها المتميز في التراكيب اللغوية عن غيرها من الأفعال الأخرى^(٣).

وكان المجال الثقافي العربي القديم يفرض على صفوة المثقفين بوجه خاص، وعامة الناس بوجه عام، أن يتزودوا على الدوام بالنصوص التي وصلت إليهم، سواء تلك التي أفرزها الوعي الجمعي، وظلت تتردد شفاهاً، أو تلك التي خلفها الكتاب الأفراد مدونة تارة، ومروية تارة أخرى؛ إذ كان الموروث السلفي هو الركيزة الأساسية التي يعلو فوقها الصرح الفكري الثقافي.

وكانت إعادة إنتاج ما كان قد سلف من النصوص ووصل إلى الجماعة مروباً فى الغالب تتم فى أكثر من اتجاه: فإما أن يطلب من المبدع أن يحفظ الكثير من النصوص ثم يعتمد نسيانها (وكان هذا يحدث مع الشعراء بخاصة، حتى ينتجوا ما هو مخالف للنصوص السالفة، وما له صلة وثيقة بها فى الوقت نفسه)، وإما أن يظل النص محتفظاً بصيغته التركيبية على الدوام بوصفه رمزاً من رموز الماضى التى تدفع الذاكرة إلى استدعائها لمشاركة نصوص الحاضر فى العملية الفكرية والفهمية على نحو ما يقرر القلقشندى، حيث يقول:

"فإذا أكثر صاحب هذه الصناعة (أى صناعة الكتابة) من حفظ الأمثال، انقادت إليه معانيها، وسبقت إليه ألفاظها فى وقت الاحتياج إلى نظائرها من الواقع والأحوال، فأودعها فى مكانها، واستشهد بها فى موضوعها. والطريق فى استعمالها فى النثر كما فى حال الأشعار واستعمالها، إلا أن الأمثال لا يجوز تبديل ألفاظها، ولا تغيير أوضاعها، لأنها بذلك عرفت واشتهرت" (٤).

وإما أن يتجاوز النص تلك الصيغ الثابتة التى تحمل معها على الدوام فى رواياتها المتواترة أسرار جمالياتها وثباتها، إلى أدبيات أخرى أكثر مرونة فى رواياتها لأنها تتمحور على الدوام حول قصص حافلة بالعلاقات الإنسانية والأحداث التاريخية والرمزية، مما يسهل انتقالها فى أكثر من رواية، مع الاحتفاظ بجوهر أحداثها؛ وعندئذ تخضع لما يسمى بجماليات النص المتغير.

وهذا النوع الأخير هو الذى ملأ كتب الأدب القديمة، التى تحمل المفهوم العريض لمصطلح الأدب، وكان مجالاً للتداخل الخصب بين نتاج العقل الجمعى والعقل الفردى. لقد كان الكاتب العربى حراً ومقيداً فى آن واحد، فى نقل هذا النوع من الموروث الأدبى الذى يحمل ثقافة الماضى بقدر ما يحمل ثقافة الحاضر. أما حريته فتتمثل فى أدائه القصصى، أى فى الطريقة التى يوجه بها الحكاية أو الخبر المتناقل نحو هدف معين يمثل رؤيته للحياة، فضلاً عن تمثيله لثقافته و ثقافته عصره. وأما القيد فيتمثل فى إحساسه بالالتزام إزاء أمرين جوهريين يعبدان المحرك الأساسى للفعل الثقافى : الأول، التزامه بحفظ كل ما هو تاريخى يمت

بصلة إلى حاضره؛ والثاني، التزامه بالنصوص التي وصلت إليه حاملة للمغزى والمعنى، سواء ثبت لها قائل حقيقى أو لم يثبت. وهذا ما يعنى تكامل الحصاد الثقافى، حيث يجمع بين النصوص ذات المصدر الفردى وتلك النصوص ذات المصدر الجماعى من ناحية، ثم بين النصوص ذات الشكل التركيبى الثابت، وتلك القابلة للتغيير والتحوير والإضافة.

على أن هذا التكامل بين المجالين الثقافيين، الفردى والجماعى، لا يعنى، ولم يكن يعنى حتى فى ذلك الزمن المبكر، عدم تمايز هذين الأفقين من الثقافة، وإن لم يحل هذا التمايز دون تفاعلها معاً، ودون إمكانية تأثير أحدهما على الآخر. على أننا إذا علمنا أن ما تنتجه الثقافة على مستوى الأفراد شديد التأثير بالمتغيرات الفكرية التى تتبع بالضرورة المتغيرات التاريخية والاجتماعية، فى حين أن ما تنتجه الثقافة على المستوى الجمعى ينحدر إلى الثبات فى قيمه الجمالية ورؤيته للكون والحياة، فإن الإشكالية تتمثل عندئذ فى كيفية التمازج بين المختلفين، الأمر الذى يفرض علينا، قبل الوصول إلى البحث فى أثر الموروث الشعبى فى التكامل الثقافى العربى، أن نبرز ما يحتوى عليه هذا الموروث من كفاءات تؤهله لأن يفرض نفسه على المجال الثقافى بوجه عام.

ويمكننا أن نلخص هذه الكفاءات فيما يلى :

أولاً : إذا كان الموروث الشعبى كثيراً ما يوصف بالثبات والجمود، وكان ينطوى على مفاهيم زمن ولى، فإن صفتى الثبات والجمود لا تحسبان عليه سلباً، بل تحسبان له إيجاباً؛ فالنص الموروث لم يثبت إلا لى يكون موضع تأمل، والتأمل عملية مستمرة، تمارسها العقول المختلفة فى الأزمنة المختلفة، فكل عقل له نظره، وكل زمن له فكره. هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى ينبغى علينا، عندما نتحدث عن نص شعبى، أن نعى تحركه على المستوى الجمعى حتى يصل إلى مرحلة الثبات؛ فالنص الذى يعد ملكاً للجماعة وليس للأفراد، لم ينشأ قط دفعة واحدة ثابتاً ومستقراً، بل يظل يدور مع الرواية الشفاهية، وتظل العقول تتحاور معه وتراجع صياغته حتى يصل إلى درجة من التماسك فى الصياغة والمعنى والدلالة.

وعندما يصل النص من خلال هذه العملية غير المحسوسة إلى أعلى درجة من التماسك ترضى عنها الجماعة، تتاح له فرصة التدوين خوفاً عليه من التحلل والاندثار. وهذا ما حدث بالنسبة إلى السير الشعبية العربية، وبالنسبة إلى النصوص التي وصلت إلى أفراد المفكرين من عصور ما قبل التدوين، وما حدث لـ "ألف ليلة وليلة"، وغير ذلك من النصوص التي استقرت وثبتت لتظل شاهداً على حركة الوعي الجمعي في الزمان والمكان التاريخيين .

على أننا نود أن ننوه، ونحن ما زلنا نتحدث عن النص الجمعي الذي يميل إلى الثبات، والنص الفردي الذي ينحو على الدوام إلى التغيير، على أن النص الذي يعد ملكاً للجماعة ينقسم في حد ذاته إلى نوعين؛ نوع يشارك النصوص المدونة، أيّاً كان مصدرها، في ثباتها، ونوع يعيش على المستوى الشفاهي، شريطة توافر الدوافع والعناصر الجمالية التي تضمن استمرار روايته. ومعنى هذا أن هناك على الدوام نوعين من الموروث الجماعي، يعيش أحدهما برفقة الآخر، ولا يلغى أحدهما الآخر في فاعليته وتفاعله مع ثقافة المبدعين من الأفراد: الموروث الذي كان قد وصل إلى مرحلة التدوين، (وتتحقق فاعليته كما يتحقق انتشاره نتيجة لتعدد قرائه في الأزمنة والأمكنة المختلفة)، والموروث الذي ما زال يروى شفاهياً، ويتمتع بثبات وفاعلية كذلك نتيجة لكثرة تردده من ناحية، ولقدرته - من ناحية أخرى - على اختراق المستويات الثقافية الأخرى التي تتوق إلى كل ما هو عجيب وغريب، وكل ما هو غير تقليدي في الوقت نفسه، وهو ما تتمتع به الثقافة الجمعية بحق .

ثانياً : يظل التعبير الجمعي، على الرغم من هذه الحركة المتبادلة بين الشفاهي والمدون، وبين القيد والانطلاق - أسير الذاكرة الجمعية والفردية على حد سواء، مكوناً أهم بُنيتين تؤثران في ميكانيزم الذاكرة؛ بنية التمسك بالقيم الجماعية وفقاً لما تصطلح عليه الجماعة؛ وبنية تنشيط الفعل الاجتماعي الإيجابي على الدوام. وكلتا البنيتين لا تتحقق على نحو ملموس إلا بتأثير فاعلية الرموز التي يختزنها العقل على المستوى الفردي والجماعي، والتي تمثل حزمة متضافرة وغنية بدلالاتها

ولغتها الإشارية؛ فهذه الرموز تظهر متحققة في الممارسات الحياتية، والتشكيلات التصويرية واللغوية بكل تنوعاتها. وبسبب هذه الكفاءة التي تتمتع بها الرموز، ولأنها قاسم مشترك بين الفرد والجماعة، تسهم - هذه الرموز - في فهم الحاضر بقدر ما تسهم في فهم الماضي، وتصبح في الوقت نفسه وسيطاً لحل إشكالية تكيف النص الثابت القديم مع النص العصري المتغير، عندما تتيح الفرصة للمتخيل لأن ينتج تشكيلات جمالية مقنعة بسحر الماضي، ورامزة لإشكاليات الحاضر.

فهل يمكننا بعد ذلك أن نسلم بأن الإبداع الجمعي، شأنه شأن الإبداع الفردي، ووفقاً للفلسفة الظاهرانية، يصدر عن تجربة جماعية، يوجهها الوعي الجمعي نحو قصيدة معينة، وأن كل قراءة للنصوص الجماعية مطالبة بأن تكتشف في حركة النص الظاهرة تلك التجربة التي تقف وراء حركة تشغيل رموزه الموجهة بقصدية نحو الوعي بأمر من أمور الحياة؟

على أن حديثنا يقتصر حتى الآن على وجه واحد للعلاقة الحتمية المتبادلة بين النتاج الفكري الفردي والنتاج الفكري الجماعي، ألا وهو الوجه الذي يتجلى فيما ينعكس على صفحة فكر الفرد وإبداعه من نتاج جماعي. فإذا نظرنا إلى معكوس القضية، وأعنى به مدى ما يمكن أن ينعكس على الفكر الجمعي وإبداعه من مؤثرات الفكر الفردي وإبداعه، نجد كثيراً من النصوص الفردية التي استهوت الجماعة على مر العصور، فظلوا يرددونها حتى اندمجت في رصيد إبداعهم الجماعي، واختلطت بمقومات فهم الخاصة. ونحن نشير بهذا إلى ما سجل حديثاً لكبار المنشدين الشعبيين من شعر التصوف المأخوذ عن مشهورى المتصوفين الإسلاميين، مثل ابن الفارض وابن عربي، كما نشير إلى نصوص القصص الشعري الذي يكتب اليوم للمغنين الشعبيين من قبل أفراد من المؤلفين ثم يخضعه المغنون لطرائقهم المختلفة في أداء الغناء الشعبي. وقد نشأت عن كل هذا نصوص تتميز بأسلوب جديد يسمى أسلوب التناول الشبيه بالكتابي للمادة في الأداء الشفاهي.^(٥) Performance Written - like handling of Materials in Oral.

ومنذ ما يقرب من نصف قرن تحدثت سهير القلماوى فى مقال نشرته فى "مجلة الهلال" عن منشد شعبى عراقى، كانت قد استمعت إلى غنائه الشعبى فى احتفال أقيم بين آثار إيوان كسرى فى العراق. وفوجئت سهير القلماوى بأن الشاعر يمزج أبياتاً للشاعر البحتري فى وصف إيوان كسرى بموآله. وقد علقت الأستاذة على هذه المفاجأة بقولها: "وتلاقت أبيات موآله بذكريات الإيوان وأبيات البحتري، فإذا المزج عجيب... وجال بخاطري... لماذا استوحى الأدب الشعبى الأدب الرسمى، فدل على ذكاء وحيوية، وإلى كم تأخر استيحاء الأدب الرسمى من الأدب الشعبى؟ فدل بذلك على بلادة الوجدان زمناً طويلاً"^(٦).

فهل يمكننا أن نتحدث بعد ذلك عن البنية الثقافية المتكاملة للمجتمع العربى؟ بمعنى أن ثقافة الجماعة كانت تشغل، وما تزال، جانباً أساسياً فى ثقافة الفرد بقدر ما كان إبداع الفرد وفكره يتواصلان مع ذاكرة الجماعة. ولقد كان التواصل بين الطرفين يتم عبر قنوات كثيرة كانت جميعها قادرة على توصيل اللغة المشحونة بالأحداث والتصورات والرؤى والقيم. وكل هذا يعد حقاً ملكاً للماضى، ولكنه ماضى يفتح على الدوام على طرائق جديدة للفهم والتأمل. ومن الطبيعى كذلك أن تعنى الفردية الرغبة الشديدة فى الخروج عن النص الجماعى، ولكنها بهذا المعنى تضيف إلى النص الذى هو ملك للجميع، شيئاً جديداً عندما تتجادل معه وتتجاوز، وتضفى عليه شيئاً من عقلانياتها؛ وبهذا تنقل النص من المستوى الطبيعى إلى مستوى التجربة الإنسانية القابلة للتأمل.

وقد ظلت إشكالية التكامل الثقافى بين ثقافة الجماعة وثقافة الفرد شاغل المفكرين عبر الزمن. وفى حين كانت الأصوات تعلو حيناً وتخفضت حيناً آخر حول هذا الموضوع، لكن لم ينقطع الاتصال بين هاتين الثقافتين قط على مدى التاريخ، وإن كان هذا يتم على نحو طبيعى، وبدون تدخل من الصفوة المثقفة. ثم كان العصر الحديث الذى أطل علينا منذ مشارف القرن الماضى متميزاً بتقلباته الفكرية، وبنزوعه إلى تشكيل رؤى جديدة للحياة. وكان من الطبيعى، بعد أن أخذت تعلو أصوات المدافعين عن حقوق المغمورين والمقهورين، أن يطفو "مصطلح الثقافة"

على السطح ليثير المناقشات على نحو جدى بين المؤيدين للتكامل الثقافى الذى يجمع بين الروافد الثقافية المختلفة من أجل بناء ثقافة المجتمع بأسره، و بين الرافضين لذلك.

ففى عام ١٩٣٠ نشر الناقد الإنجليزى ليفيز F.R. Leavis على سبيل المثال كتاباً بعنوان "حضارة الجمهور وثقافة الأقلية" Mass Civilization and Minority Culture، وناقش فيه مفهوم الثقافة، فقال: إن التذوق الفطن للفن والأدب يعتمد فى أى زمن من الأزمنة على قلة من الناس فحسب، يعول عليها فى إصدار الأحكام المميزة وغير التقليدية من خلال الاستجابات الشخصية الأصيلة. وليست هذه القلة قادرة على التأمل الجمالى العميق فى أعمال دانتي وشكسبير وبودلير وهاردي فحسب. (هذا على سبيل تقديم نماذج من القمم)، بل إنها قادرة كذلك على الامتداد إلى آخر خلفائهم الذين تكون معهم الوعي الإنسانى فى زمن ما. إن هذه المقدرة لا تنشأ من مجرد إحساس بالجمال، بل إنها تتطلب نزوعاً إلى التنظير من خلال رؤية علمية وفلسفية، فى حدود ما يمكن أن تفيد هذه المجالات فى إدراك الموقف الإنسانى وطبيعة الحياة. إننا نعتمد فيما يمكن أن نكتسبه من أدق التجارب الإنسانية الماضية على هذه القلة؛ فهى التى تحفظ لنا من التراث أحذق ما فيه وما يمكن أن يكون قد فقد منه، وهى التى يعول عليها فى إبراز الأصول الضمنية التى أفضت إلى خلق حياة أكثر رقة لعصر من العصور، وهى التى تنمى فينا الإحساس بأن هذا الشئ - مثلاً - أكثر قيمة من ذاك. وفى ما حفظته لنا تلك القلة نجد اللغة الراقية، والأقوال الماثورة التى نعتمد عليها فى تمثّل الحياة الجميلة. وبدون ذلك يصبح ما هو روحى وجميل مبعثراً ومترهلاً... وإننى أعنى بالثقافة القدرة على استخدام تلك اللغة^(٧).

ويعلق رايموند وليامز^(٨)، المؤسس الأول للمنهج الثقافى الحديث، على نص ليفيز فى كتابه الأشهر "الثقافة والمجتمع" (١٩٥٧)، بأن تعريف ليفيز للثقافة يعدّ جديداً بالنسبة إلى التعريفات السابقة التى جمّدت مفهوم الثقافة فى نطاق ثقافة معينة، ولكنه تساءل عما إذا كان من المفيد بالنسبة للثقافة فى حد ذاتها، أن ننظر إلى ثقافة

الصفوة بمعزل عن العناصر الأساسية الأخرى المكونة للمفهوم الكلى للثقافة، ذلك المفهوم الذى دفعه لأن يعرف الثقافة بأنها طراز الحياة كما نعيشها، فكرياً ومادياً وروحياً، بحيث تعنى النشاط الفكرى والإبداعى بقدر ما تعنى كل مظاهر علاقة الفرد بالمجتمع والمجتمع بالفرد.

وفى عام ١٩٨٣ نشر تيرى إيجلتون كتابه "نظرية الأدب"، وفيه يناقش مصطلح الأدب من وجهة نظر مغايرة لما كان قد استقر عليه الحال منذ زمن طويل، مستبدلاً به ما سماه ميشيل فوكو الممارسة الخطابية *discursive practice*، التى تشمل الأشكال المختلفة من الكتابات التى لم يكن يندرج بعضها فيما يسمى الأدب. ويصرح تيرى إيجلتون فى كتابه السابق الذكر أن نظرية الأدب عنده تضم كل أشكال الخطاب التى يمكن أن تندرج فى مفهوم الثقافة أو الممارسات الخطابية إن شئنا^(٩).

وفى ضوء مثل هذه الدراسات المكثفة حول مفهوم الثقافة، وفى ضوء الميل إلى إدخال الأدب فى إطار ثقافى أشمل، انفتح المجال لمراجعة دور الثقافة الشعبية فى المجال الثقافى العام، وبخاصة بعد أن أصبح ما يسمى بالثقافة العالمية التى تأسست على القوانين العلمية والمعطيات الرياضية متجاوزة بذلك حدود الزمان والمكان وناشرة تأثيرها فى جميع مناحى الحياة، من مأكى ومشرب وملبس وسلوك فكري عام - أصبح مهدداً لأهم ما يميز مفهوم الثقافة، ألا وهو خصوصيتها فى المكان والزمان. وعندئذ عاد الموروث الجماعى يشغل بال المفكرين، مدفوعين هنا بهدفين : أولاً، التذكير بمفهوم القيم والعمل على تثبيته؛ وثانياً، تنشيط فاعلية الموروث بحيث تخرج هذه القيم إلى حيز الفعل الاجتماعى مرة أخرى.

وقد انبثق من هذا الاهتمام موضوعات جديدة تختص بالثقافة الشعبية، وتسهم فى إبراز دورها فى ثقافة الفرد من ناحية، وفى المجال الثقافى العام من ناحية أخرى. وتكاد تنحصر هذه الموضوعات فيما يلى :

أولاً: مناقشة مصطلح الثقافة الشعبية من زوايا معرفية جديدة، وتقديم المبررات العلمية لضرورة حضوره على نحو فعال في المجال الثقافي العام، الذي يعد الإبداع الفردي لبنة أساسية في تكوينه.

ثانياً: مناقشة كيفية إسهام الموروث في عملية التكامل الثقافي، بحيث يكون مشاركاً على الدوام في عمليات التحديث الثقافي من ناحية، وفي الحفاظ على الهوية الثقافية من ناحية أخرى .

ثالثاً: كيفية حماية الموروث الجماعي من العبث به ومن الضياع، وكيفية المساعدة في تطويره وتنميته ليكون مساهماً في تطوير أو تنمية المجال الثقافي العام.

ولنحاول الآن تقديم نماذج من المناقشات التي جرت في إطار هذه المحاور الثلاثة.

تعد الثقافة الشعبية القاسم المشترك بين ذاكرة الأفراد وذاكرة الكتلة الجماعية التي تضم الأفراد المختلفين في المكان الواحد والتاريخ الواحد. والثقافة الشعبية - بناء على ذلك - تمثل الحقيقة المؤكدة للاستمرارية التاريخية لجماعة ما، واستمرارية رؤاها المتوارثة للكون والحياة، وما تمخض عن هذه الرؤى من أنماط من الإبداع سجلت فيها ضمناً عادات وتقاليد خاصة بهذه الجماعة، بقدر ما سجلت مقومات وعيها الجمالي. ولا يعني هذا تجمد الوعي الجماعي عند مرحلة زمنية ما، وعدم تأثره بالتحويلات التاريخية، بل يعني أن كل شعب من الشعوب تسيطر على تفكيره بنيات ذهنية، وأن هذه البنيات تتحقق في تشكيلات مختلفة ومتنوعة بتأثير التغيرات التاريخية، ولكنها تظل ممثلة لهوية الجماعة، بتأثير استقرار المعتقد، واستقرار الرموز المخترنة في الذاكرة الجمعية.

وهنا يبرز سؤال على جانب من الأهمية عن دور المبدع الشعبي بوصفه وسيطاً في توصيل الموروث إلى الأجيال في كل عصر، على نحو يكون ملائماً للعصر، كما يبرز السؤال عما إذا كان من الممكن أن نعد دور المبدع الشعبي في

جماعته مناظراً لدور المبدع المثقف الذى ينتمى إلى جماعة المثقفين ثقافة نوعية متميزة.

وهنا يؤكد أصحاب المنهج الثقافى التكاملى أن كل طبقة من حقها أن تفرز مثقفها، أى تفرز هؤلاء الذين تكون مهمتهم تكريس خطاب الاستمرارية التاريخية للجماعة؛ ومع هذه الاستمرارية تكمن الهوية، تارة فى إبداع فردى، وتارة أخرى فى إبداع جماعى. وبهذا يتأكد أن دور الراوى المؤدى لأى شكل من أشكال الإبداع الفردى، لا يقل عن الفرد المثقف المبدع فى جمهور المثقفين، بل إن الراوى الشعبى قد يتجاوز تأثيره محيطه الشعبى إذا كان أدائه الإبداعى قادراً على أن يفتح دائرة أوسع من دائرته، وهو ما يحدث فى كثير من الأحيان، مع انفتاح القنوات الموصلة بين ثقافة وأخرى. ولهذا فإنه فى مقابل إمكانية انتقال النص الشعبى إلى خارج دائرته، يحدث أن يصل إلى هذه الدائرة نفسها ما يرفدها من المجال الثقافى الواقع فى خارج نطاقها. وبهذا تتم على الدوام عملية التواصل بين الثقافة الشعبية وثقافة الأفراد النوعية.

وهنا نكون قد وصلنا إلى السؤال عن الدور الذى يمكن أن يقوم به الموروث الجماعى فى تحقيق التكامل الثقافى؛ إذ قد يظل كل مجال ثقافى منفصلاً عن الآخر، على الرغم من التأثير المتبادل بينهما. ويدور البحث اليوم حول ما يسمى النص الانتقالى Transitional Text وهو النص الذى يعبر الهوة بين الثقافة الشعبية وثقافة الأفراد، ويجمع بين خصوصية النص الشفاهى والنص المدون فى آن واحد. وهذا النص قد أثبت وجوده فى جميع العصور، بدءاً من ملحمة هومير، التى شاع القول بشفاهيتها فى بادئ الأمر، ثم جاء من كان يسمى هومير فأدخل بصمات الكتابية على النص الشفاهى (وهذه البصمات قد تعنى التحكم فى مفردات اللغة وتعبيراتها؛ وقد تعنى ترتيب الأحداث على نحو خاص، وقد تعنى الأمرين معاً، ولكن النص الشفاهى يظل، على الرغم من ذلك، يعلن فى وضوح عن وجوده من وراء كل تدخل فردى، وانتهاء إلى النصوص العربية التى كانت شفاهية فى الأصل، ثم دونت فيما بعد بأقلام كتاب كثيرين. ومن النصوص المدونة ما مال إلى

طبيعة النص الفردي، مع احتفاظه بشواهد عدة تشير إلى أصله الشفاهي وإلى شعبيته، كما هو الحال في الموسوعات التراثية العربية، التي حفظت لنا ثروة هائلة من النص العربي القديم، ومنها ما أثر الميل إلى الأصل الشعبي، فظل محتفظاً بأخص خصوصية للنص الشعبي، ألا وهي مجهولية المؤلف، إلى جانب الاحتفاظ بكل ما يمكن أن يشف عن جوهر الروح الشعبية وطرائق تفكيرها، مثل "ألف ليلة وليلة"، والسَّير الشعبية.

وكما بحث التداخل بين النصوص الشفاهية والنصوص المدونة المتأثرة بالشفاهية، على مستوى التحقيق، بحث كذلك نظرياً، أو لنقل فلسفياً، في إطار العملية الإبداعية، فالإبداع - جمعياً كان أم فردياً - لا ينشأ إلا متأثراً بالوعي بشيء جدير بالتأمل. ولا يعنى الوعي بما هو قريب منى، بل يعنى الوعي بالآخر المواجه للذات. ومن خلال هذا الوعي تنشأ التجربة التي لا تتجلى بعمقها الإنساني والتاريخي إلا من خلال الصنعة الإبداعية. ولا يختلف عن هذا موقف المتلقى؛ ففي كلتا الحالتين تتحتم العودة بالعملية الإبداعية الجمعية أو الفردية إلى جوهر التجربة وجوهر الوعي بها.

والفرق بين التجربة الجماعية والتجربة الفردية، أن الأولى - لأنها نابعة من الحس الجمعي - تبتعد عنها شبهة الفردية، كما تختفى عنها رغبات "الأنا" المثالية، ويكفيها أن تعي رغبات الأنا الجمعية. هناك إذن بعد إيديولوجي في كلتا الحالتين، ولكن الإيديولوجيا الجماعية منغرسه في صميم الواقع والتاريخ، وإن تحققت على نحو خيالي بل مغرق في الخيال واللاواقع.

وإلى جانب البعد الإيديولوجي هناك البعد الأنطولوجي، الذي يحيل الزمنى إلى اللازمى، والحسى إلى المعنوى، والمعنى القريب إلى المعنى البعيد. وقد يكون من الضروري أن نشير في هذا المجال إلى مجرد مثال محدود يؤيد هذا المعنى ويوضحه، وليكن هذا هو العبارة الشهيرة التي تروى عن جحا عندما سئل أن يعد أمواج البحر، فأجاب: "الجايات أكثر من الرايحات". فنحن هنا إزاء سؤال وجواب، وكل من السؤال والجواب تجاوز الواقع إلى اللاواقع، وهما من ثم -

يحتاجان إلى تأويل يحقق لنا الفهم. فعلى الرغم من أن السائل يطلب من جحا أن يعد أمواج البحر (وهو مطلب حسي وملمس)، إلا أنه يطلب منه في الوقت نفسه شيئاً محالاً، لسبب بسيط، هو أن ما يطلبه يختص بحركة طبيعية آلية، لا تتوقف ليلاً أو نهاراً، وعندئذ يبدو المطلب من قبيل العبث، ولا بد في هذه الحالة أن يكون تمثيلاً لواقع عبثي لا جدوى من التوقف عنده والتمسك به. ولم يبق إلا القفز من الواقع إلى اللاواقع، ومن المحدود إلى اللامحدود، للوصول المغلف بحس ساخر إلى اللامعنى.

على أن هذا لا يعنى أن الإبداع الفردى محدود فى إيديولوجيته وأنطولوجيته بالقياس إلى الحضور الكامل للإيديولوجيا الجمعية والأنطولوجيا الكلية فى الإبداع الجمعى؛ فهناك من الأعمال ما يتجاوز الرؤية الفردية المحدودة إلى الرؤية العريضة التى تستوعب الإيديولوجى الجمعى والأنطولوجى. وهذه الأعمال تسجل فى تاريخ الفكر والإبداع بوصفها خالدة. وهى لم تصل إلى هذا المستوى إلا لأنها استوعبت نصوصاً تراثية ذات أصول شفهية ومدونة. وهى نصوص تصعد إلى سطح الذاكرة، إذ كانت الذاكرة قد حفظتها من قبل واختزنتها، ساعة الحاجة إلى تعميق المعنى وتأصيله بربطه بقضايا كونية، فإذا بالخطاب الفردى ينساب مع الخطاب الجمعى وكأنهما معاً ينتميان إلى زمن واحد ومصير واحد.

وهنا نستطيع أن ننتقل إلى أفق آخر من البحث، نستكمل به موضوع التكامل الثقافى، ألا وهو البحث فى سر استدعاء المبدع للخطاب الجمعى، سواء كان هذا الخطاب قد طعم بثقافة الأفراد، على نحو ما طعمت "ألف ليلة وليلة" والسير الشعبية بشعر فصيح، أو نما كلية وترعرع فى حضن الجماعة. ويمكننا أن نطرح السؤال على نحو آخر فنقول: ما الإفادة المعرفية المتحققة من الجمع بين الثقافة الشعبية والثقافة الفردية؟ ومن الممكن أن نطرح السؤال فى صيغة ثالثة مغايرة، فنتساءل عن مكن الأصالة فى النص الجمعى التى إن هى غابت عن المجال الثقافى العام أفقدته تكامله.

ويمكننا أن نلخص مواطن الأصالة في الموروث وأبعاده المعرفية فيما يلي:

أولاً: يمد الموروث الجمعي الفكر الذي يقترب منه ويتعامل معه ببعدين؛ بعد زمني، وبعد طبيعي. أما الأول، فالموروث يرمز إلى تلك المسافة الزمنية الشاسعة التي تفصل الإنسان بحاضره عن الماضي. ولكن الإنسان بفطرته يحن إلى الماضي لأنه كائن تاريخي. ولو لم يملأ الموروث هذه المسافة التي تفصل الحاضر عن الماضي لفقد الإنسان توازنه وفقد تحمله للحاضر، ولما كان له نموذج يقتفى أثره من أجل المستقبل.

وكما يدعم الموروث الجمعي فكر الإنسان ببعد معرفي تاريخي، يدعمه كذلك ببعد معرفي آخر يوطد علاقته بما هو طبيعي. فلأن الموروث الجمعي ينشأ تلقائياً ولا يُنشئه أحد، ولأنه ليس ملكاً لذات بعينها، اللهم إلا الذات الجماعية، فإنه يندرج تحت ما هو طبيعي. وعندما تنشأ تلك العلاقة الحميمة بين الإنسان وماضيه من ناحية، ويكون هذا الماضي حاضراً على الدوام في أقوال ورموز، وبينه وبين ما هو طبيعي من ناحية أخرى، عندئذ يكون قد وصل إلى أعلى درجات الاستعداد لفهم الحاضر، بعد أن تكون رؤيته للحياة قد جمعت بين وعيين: وعي بالماضي وعي ببساطة الطبيعي وجمالياته.

ثانياً: ينطوي الموروث الطبيعي على ما يعرف بالوعي المزدوج؛ فهذا الموروث يعد نتاج جماع الأفراد القادرين على اقتناص المعنى من الأشياء الحسية التي يتعاملون معها على نحو طبيعي في حياتهم اليومية. وعندما يصعد المعنى إلى مستوى المدرك القابل لأن يدخل دائرة التمثيل من بعد، فإن هذه الأشياء الحسية التي توجد في الطبيعة في عزلة عن الإنسان وعن بعضها البعض، تنتقل من خلال التمثيل إلى المجال الفكري لتصبح مادة لحوارات جدلية ورؤى جديدة تكشف عن العلاقات القريبة والبعيدة من الأشياء بعضها ببعض من ناحية، وبينها وبين الإنسان من ناحية أخرى. وبهذا يمتلك الإنسان وعياً مزدوجاً بخارجه مرة، وبداخله مرة أخرى. والمتمعن

فى الأمثال الشعبية والألغاز - على سبيل المثال، لسهولة التمثيل بها - يجد التعبير فىهما يقوم أساساً على مراقبة الأشياء الحسية، بل تلك الأشياء التى قد تبدو تافهة. ولا يصعد المعنى إلا من خلال تأمل خواص الشئ، أى من خلال تجاوز سطحه إلى داخله، وعندئذ تتجلى العلاقة بين هذا الشئ والعالم الإنسانى الذى يهتم التعبير الجمعى فى المقام الأول أن يكتشفه من خلال التمثيل. يقول المثل الشعبى: "زى الطبل، صوته عالى وجوفه خالى". فكلمة زى هى الكلمة الإشارية التى سجلت المرحلة الأخيرة للتجربة مع عالم الأشياء، وعالم الإنسان؛ وهى مرحلة تمثيل الإنسان الفارغ من داخله، الذى يحاول أن يغطى على هذا الفراغ بإحداث ضجيج من حوله، كالطبلية التى تتميز بهذه الخاصية، وهى أنها لا تحدث صوتها العالى المميز إلا لأنها فارغة من الداخل. وهذا ما نعينه بالوعى المزدوج بالعلاقة بين الداخل والخارج، وهو الذى يصل فى النهاية إلى المتلقى أياً كانت درجة ثقافته، ليغذى فكره، ويوقظ وعيه، لا بالعلاقة بين الأشياء وعالم الإنسان فحسب، بل كذلك بما فى حياة الإنسان من نقص.

ثالثاً: وتقودنا تلك العلاقة الحميمة بين الذات الجمعية وعالم الأشياء - ومنها تتولد المدركات التى تنتهى بالتمثيل - إلى التسليم بأن الموروث الجمعى هو المستودع الحقيقى والأصيل للرموز التى تجتمع من حولها الهوية القومية وتتأصل. وسواء كان الرمز متخيلاً أو ملكاً للعالم المحسوس، فهو لا يثبت بوصفه رمزاً إلا بعد أن يتشبع بالمعنى الإنسانى الذى يهتم الناس جميعاً وفى كل العصور. وهنا نعود إلى التذكير بما سبق أن أشرنا إليه من أن الموروث الجمعى يُتهم بجموده وثباته، وبأنه ملك للماضى وحده، ومن ثم فهو يتعارض مع الإبداع الفردى المسائر لعالم المتغيرات؛ فعالم الرموز الذى يعد المكون الأساسى للموروث الجمعى، عالم متحرك زمانياً ومكانياً، ومنه تتولد الأفكار الجديدة والتشكيلات الإبداعية الجديدة على الدوام. ولو أننا عدنا الأعمال التى ألقت حول عنجرة - على سبيل المثال - فى البلاد

العربية جميعاً، أو تلك التى تتناصت مع الروايات المأثورة عن جحا، أو قصص "ألف ليلة وليلة"، لوجدناها تفوق الحصر، وما ذلك إلا لأن هذه النماذج من التعبير الجمعى، تجاوزت حدود الزمان والمكان اللذين نشأت فيهما، بعد أن أصبحت رموزاً تتحرك مع وعى الإنسان العربى فى الأزمنة والأمكنة المتباعدة؛ فمن خلالها يكتشف الوعى الفردى دائماً عوالم معرفية جديدة، تدفع إلى إبداعات جديدة؛ وهذا ما يعنى أن الموروث الجمعى، على الرغم من ثباته، ليس ملكاً للماضى وحده، بل ملكاً لكل زمن يأتى بعد هذا الماضى.

فالرمز ليس علامة لغوية تتألف من دالّ ومدلول، وإنما هو جُماع عناصر متداخلة تثبت معلومات موسوعية، بعضها ظاهر وبعضها خفى. ومهما يكن الشكل الذى استقر فيه الرمز فإنه لا يعبر إلا عن الشيء الحقيقى. وعندما تكون الرموز حضارية، فإنها تكون ملكاً لأصحاب تلك الحضارة؛ ومن ثم فإن الجميع يصنعون حولها حلقة معرفية موحدة. وكل استدعاء جديد للرموز القديمة من أجل تكوين تمثيل جديد، يزيد تلك الرموز ثراءً، فضلاً عن الاحتفاظ لها بحركتها النشطة على الدوام.

ونكتفى بهذا القدر فى إبراز أهمية الجانب المعرفى فى الموروث الجماعى، مما يجعل المناداة بالتكامل الثقافى بين الجمعى والفردى ضرورة ملحة.

ونود الآن أن ننتفتح على بعد آخر عملى لموضوع التكامل الثقافى بين الموروث الجمعى والإبداع الفردى، ألا وهو وعى العالم العربى بهذا الموضوع المعرفى، لننتعرف ما أنجزوه فيه على نحو عملى.

ومن الطبيعى أن يكون هذا المجال الثقافى الغربى العام معداً، بعد أن انفتح النقد الحديث عندهم على عوالم معرفية غنية، لأن يخوض فى هذا الموضوع فى زمن مبكر نسبياً، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك إشارة عاجلة فى بداية هذا البحث.

فمنذ منتصف القرن الماضى هيمنت، فى مجال الدراسات النقدية، تلك النظريات التى تركز على دراسة النصوص وتحليلها على أساس أن لها وجودها

اللغوى المستقل، وأن كل ما يقال عنها تتركز إشارات في داخلها، وأنها - من ثم - تحتاج إلى القارئ الحصيف القادر على فك شفراتها، مستعيناً بكل ما توصلت إليه النظريات النقدية من تنظيرات تعين على التحليل. ومن هنا راجت المصطلحات الخاصة بالنص، مثل: السرد والتبئير والخطاب وتعدد الأصوات والبنية وسيميوطيقا اللغة والقصدية وغير ذلك من المصطلحات التي ألفت حولها عشرات الكتب في كل لغات العالم. وعلى الرغم من ظهور كتاب "الثقافة والمجتمع" (١٩٥٨)، للكاتب رايموند وليامز، الذي أسس فيه بحق منهج التكامل الثقافى بين الجمعى والفردى، كما سبق أن ذكرنا، ثم نشر نورثروب فراى فيما بعد كتابه "تشریح النقد" (١٩٧٣)، فكان دعماً لكتاب وليامز؛ فقد ظلت الصدارة فى الدراسات النقدية الحديثة للنص والنص وحده، مع اختلاف أساليب تناوله، والأهداف التى تتحقق من هذا التناول.

ثم كان لنظرية الفيلم تأثيرها الكبير على التعجيل بتفضيل الاتجاه الثقافى فى دراسة النصوص. وخلاصة هذه النظرية أن الكاميرا بكفاءتها فى التحرك السريع فى مجالات مختلفة وأزمنة مختلفة، قادرة على الكشف عن أبعاد كثيرة للحوار خارج الحوار نفسه. وبتعبير آخر نقول: إن لغة الفيلم تقوم على محورين أساسيين متكاملين: محور الحوار الذى يدور بين شخصية أو أكثر، ويمثل المحور اللغوى؛ والمحور التصويرى الذى تقوم به الكاميرا، ويتم فى أزمنة متباعدة، وأمكنة متفاوتة، فضلا عن التصوير الذى يتم واقعياً أو خيالياً، وهو ما يسمى "محور ما فوق اللغة"، وفيه ترفع الأفعنة عن الأبعاد النفسية والتاريخية والاجتماعية؛ إذ قد تكون لغة الحوار كاذبة أو ناقصة أو مجرد تلميح، أو تكون غير مكتملة من أى وجه من الوجوه، وعندئذ تقوم الكاميرا باستكمال وجوه النقص فى اللغة عندما تضع الكاميرا اللغة فى إطارها الثقافى العام.

ومن هذا المنطلق نشأ ما يسمى بالمنهج الثقافى فى دراسة النص. وأصحاب هذا المنهج يقولون: إن النص ليس مجرد ظاهرة جمالية تنشأ من خلال التعامل مع اللغة على نحو خاص، وإنما يعد النص جزءاً لا يتجزأ من نص ثقافى كبير؛

فالثقافة فى أى عصر من العصور تتنقى أفضل ما فى الأفكار والقيم من العصر السابق عليها؛ وهذه القيم وتلك الأفكار تتجاوز اختلاف المستويات الاجتماعية والثقافية. والمنهج الثقافى يعنى بالكشف عن الأبعاد التاريخية والإنسانية بوجه علم لهذه الأفكار والقيم، بل، ويعنى بالكشف عن الاستخدامات الخاصة باللغة ومفرداتها. والمكسب الذى يغنمه النص من ذلك أنه يجد مكانه فى سياقاته الثقافية، سواء كان نصاً شعبياً أو فردياً؛ فكل منهما قابل لأن يدرس بوصفه وحدة إيدولوجية تتمازج فيها العناصر المكونة للمحتوى الكلى للثقافة، وهى ما تسمى بمقاصد النص، على سبيل التمييز بينها وبين مقاصد المؤلف^(٩).

وفى سبيل تحقيق هذا الطموح فى دراسة النصوص وفقاً لمنهج يفيد من الدراسات الحديثة فى تكوين منهج ثقافى تكاملى، أنشئت المراكز والمعاهد والأقسام المتخصصة فى الدراسات الثقافية فى أوروبا ثم فى أمريكا. ويشتهر من بين هذه المراكز على سبيل المثال مركز برمنجهام للدراسات الثقافية، وفيه تسير الدراسة فى اتجاهين:

الاتجاه الأول، ويجمع بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الاجتماعى والدراسات الشعبية. وهو اتجاه متأثر بمفهوم رايموند ويليامز فى أن الثقافة أسلوب متكامل فى الحياة. ومن ثم فإن هذا الاتجاه يسير وفق منهج للوصول إلى التكامل الثقافى من خلال الربط بين وحدات ثقافية متنوعة ومتعددة الوظائف.

أما الاتجاه الثانى، فهو اتجاه يسير فى خط ما بعد الحداثة؛ ومن ثم فهو مدين فى مباحثه للنظريات النقدية واللغوية والسيميوطيقية الحديثة، بخاصة أبحاث بارت والتوسير وفوكو. ويرى هذا الاتجاه أن الأسلوب فى النصوص الأدبية الطليعية بصفة خاصة أسلوب ذو تركيب جمالى معقد، لأنه يركز على بث شفرات ذات عمق تاريخى وإنسانى بعيد الغور؛ ومن ثم فإن هذه النصوص تعد مخزوناً لدراسات سيميوطيقية تساعد على استخراج ما فى هذه النصوص من مخزون ثقافى.

وفيما يختص بالموروث الجمعى، فإن هذه المؤسسات وغيرها قد أخضعتة كذلك للمناهج الحديثة فى التحليل حتى يسهل دمجها مع المواد الثقافية الأخرى فى حزمة ثقافية واحدة.

وربما كان أهم ما أنجزته هذه المؤسسات الثقافية بالنسبة للموروث الجماعى، وضع التشريعات التى أقرها المجتمع الدولى؛ ففي عام ١٩٨٠ تأسست الجمعية العالمية لحماية الملكية الفكرية WIPO، وكان أحد ثمار هذه الجمعية مشروع حماية الإبداع الشعبى من الاستغلال ومن الإساءة إليه. وينص المشروع على ما يلى:

أن التعبير الشعبى يعنى المنتج الذى أبدعته الشعوب ونمته وحفظته، أو نماء بعض الأفراد الذين يعكسون رؤى الجماعة وحسها بفنّها المتوارث. وهو يشمل كل أشكال الفنون الكلامية، من شعر وقصص وأمثال وألغاز... إلخ. ومن فن غنلى وموسيقى، وفن حركى، فضلاً عن كل أشكال الحرف الفنية الشعبية.

أما التوصيات فتتلخص فيما يلى:

أولاً: حماية ناقل التراث؛ ولا يقصد بالحماية هنا الحماية الشخصية، بل حماية حبه للموروث.

ثانياً: حماية جامع التراث المدرب على جمعه عن طريق مساعدته من أجل إتمام عمليات الجمع، وعن طريق حفظ المادة التى يجمعها فى الأرشيف المتفق عليه.

ثالثاً: حماية المادة التراثية من إساءة استعمالها بعمد أو بغير عمد.

رابعاً: إلزام الأرشيف المحتفظ فيه بالمادة الشعبية مصنفة ومنظمة على نحو ما، بمراقبة استعمال المادة حتى لا تستخدم إلا فيما يخدم وظيفة الموروث؛ ولهذا ينبغى دعمه بكل ما يساعد على القيام بالمهمة المنوطة به^(١٠).

وبهذا تكون الحماية قد فرضت لصالح حامل التراث وجامعه، وللمادة التراثية والأرشيف الذى تودع فيه المادة. وكل هذه الإجراءات تضمن للمادة

الشعبية دوام أصالتها، كما تضمن الاستخدام الأمن لها ؛ ليس من صالح الثقافة أو صالح المجتمع الحامل لها أن تزيف رموزه الثقافية، أو أن يصل هذا التراث إلى الأجيال الجديدة مزيفاً أو هابطاً، بل من المفروض أن يصل إليهم وقد ازداد قوة، إما من خلال استمرار ذبوعه في قلبه الشعبي، أو من خلال تداخله في الإبداع الفردي، في رؤى تحمل بصمة الفرد والجماعة على السواء، وبصمة الماضي والحاضر معاً. فليست التجربة، جماعية كانت أو فردية، سابقة على الثقافة، بل إن الثقافة سابقة على التجربة؛ ومنها تستقى التجربة، وهذا يفسر لنا صدور تشريع دولي يدفع إلى استمرار فعالية الموروث في ثقافة الجماعة.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى جوهر القضية الثقافية المتمثلة في تلك العلاقة الحتمية بين الذات وموروثها الحضاري؛ ذلك الموروث الذي من حق الآخر المشاركة فيه والتعبير من خلاله بما يمكن أن يبرز وجود الفرد ولا يطمس وجود الجماعة.

وقد استطعنا أن نقف أثر الوعي بقيمة الموروث الجمعي في بداية النهضة العربية الإسلامية، وكان لهذا الوعي أثره المبهر في ذلك الثراء الذي أخذ يتنامى في الثقافة العربية في عصورها الأولى.

ويبدو أن العلاقة المتوازنة بين الثقافتين، الجمعية والفردية، كانت قد اختلت بعد ذلك في عصور العقم؛ على نحو جعل جسم الثقافة الكلى يهزل ويضعف.

ثم كان عصر النهضة العربية في العصر الحديث، وفيه استعاد الموروث العربي الرسمي عافيته، وكان تأثيره كبيراً في اليقظة الثقافية والإبداع الفردي، على نحو جعل له الهيمنة على سائر المفردات الثقافية الأخرى. ولكن هاجس التكامل الثقافي لم يكن غائباً عن الرموز الثقافية أو المخططيين للعمل الثقافي بوجه عام. واستجابة لهذا الهاجس خلف هؤلاء، أو بعضهم على الأقل، من الأعمال والكتابات ما يوحى بوعي جديد لخطاب جديد في هذا الشأن.

يقول طه حسين في مقدمة بحث سهير القلماوى عن ألف ليلة وليلة، الذى نالت به درجة الدكتوراه: "والحق أنها لم تكد تظفر بإجازة اللسانيات من كلية

الآداب، حتى أظهرت ميلاً شديداً إلى الفراغ لدراسة الأدب الشعبي، وحتى اضطررت أنا أن أردّها عن هذا الموضوع في تلك الأيام، حتى تستكمل ما يحتاج إليه من أداة البحث، ومن الصبر على ما يقتضيه من جهد، وما يستتبعه من مشقة وعناء. لذلك وجهتها إلى دراسة "أدب الخوارج" حين أرادت أن تعد رسالتها لدرجة الماجستير. فلما ظفرت بهذه الدرجة أبيت إلا أن تسافر إلى أوروبا لتلقى جماعة من المستشرقين الذين يعنون بهذه الدراسات، فتسمع منهم، وتتحدث إليهم، وتستعينهم على مهمتها الشاقة. ومنذ ذلك الوقت اختارت من الأدب الشعبي جزءاً من أدق أجزائه وأشقها وأشدّها عسراً على الباحث، والتواء على الدارس، وهو كتاب ألف ليلة وليلة".

وفى مكان آخر من هذه المقدمة يقول طه حسين : "وقد أرادت سهير القلماوى أن يرتفع الأدب الشعبى إلى حيث يشغل العلماء والباحثين، وحاولت أن ترفع "ألف ليلة وليلة" أول ما ترفع من ذلك". ثم يختتم عميد الأدب العربى كلمته فى المقدمة بقوله: "وكل ما أتمناه هو أن تكون هذه الخطوة هى الخطوة الأولى لسهير فى درس الأدب الشعبى، وألا تكون خطوتها الأخيرة"^(١١).

ويلفت نظرنا فى هذا النص ثلاثة أمور، تكشف عما كان يجول بخاطر هؤلاء الرواد من تمثّل لمفهوم التكامل الثقافى.

أولاً : أن سهير القلماوى التى تربت فى كنف ثقافة أجنبية، تطلب من أستاذها طه حسين فى بداية الثلاثينيات من القرن الماضى، أن تدرس الأدب الشعبى، فى وقت كان الشعر العربى القديم والشعر المنتج على מזواله يتربعان على عرش الساحة الأدبية، ويقدمان المثال للغة الكتابة والإبداع.

ثانياً: عندما واجهت سهير القلماوى أستاذها بمطلبها، كانت تريد أن تضع قدمها على أولى درجات سلم البحث، بادئةً بالقص الشعبى، كما صرحت هى بذلك فيما بعد. وكان رد الأستاذ عليها أشبه برد من تلقى صدمة؛ فقد قال لها عبارة تحتاج إلى وقفة لاستجماع ما توحى به من معنى، قال : "حتى اضطررت أنا أن أردّها عن هذا الموضوع فى تلك الأيام، حتى تستكمل ما

يحتاج إليه من أداة البحث، ومن الصبر على ما يقتضيه من جهد، وما يستتبعه من مشقة وعناء". والعبارة توحى بتمثل طه حسين الدقيق لطبيعة الأدب الشعبي، من حيث إنه ليس مجرد كلام بسيط يحمل معناه على سطحه، بل هو رصيد ثقافي يشارك في تكوينه عوامل كثيرة يفرض على الباحث تحصيلها قبل الاقتراب من هذا الأدب، لغة وشكلاً ورموزاً.

ثالثاً : ويتأكد هذا المعنى بقول طه حسين في مكان آخر في المقدمة: "إن سهير القلماوى، أرادت أن يرتفع الأدب الشعبي إلى حيث يشغل العلماء والباحثين".

ونقف عند هذا الحد من تمثّل رمز من رموز جيل الرواد في نهضتنا الحديثة لمفهوم التكامل الثقافي - وإن لم يُصرّح بهذا المصطلح على نحو مباشر - سواء فيما يفيد الإبداع (عندما ألف طه حسين أحلام شهر زاد)، أو فيما يفيد البحث المعرفي عندما كتبت سهير القلماوى دراستها عن "ألف ليلة وليلة"، وحصلت بها على درجة الدكتوراه.

على أن هناك من جيل الرواد من أفصح على نحو مباشر عن ضرورة تحقيق التكامل بين الأدب الجمعي والأدب العربي الفردي، أو بين الأدب الشعبي والأدب الفصيح، عملياً ونظرياً. أما من الناحية العملية فكان ذلك عن طريق قيامه بالتأليف في حقل الموروث الشعبي وكأنه نصب نفسه راوياً حاملاً للتراث، مكلفاً بحمل مسئولية توصيلة إلى الأجيال. وأما من الناحية النظرية فمن خلال خطاب صريح له، يُعلن فيه التصدي لمن يعارض التكامل الثقافي. ذلكم هو العلامة الأستاذ أحمد أمين، صاحب الموسوعة العربية الإسلامية الشهيرة "فجر الإسلام، وضحي الإسلام، وظهر الإسلام"، وصاحب "معجم العادات والتقاليد والتعابير المصرية"، الذي ألفه مدفوعاً بفكرة أن التكامل الثقافي بين الجمعي والفردي خير وسيلة للوصول إلى الذات المتكاملة. يقول في مقدمة معجمه: "وفي الحق إنني أعتقد أن المؤرخين قد قصرُوا فأهملُوا الجوانب الشعبية عند كتابتهم التاريخ، اعتزازاً بأرستقراطيّتهم، مع أن الأدب الشعبي - في نواح كثيرة - لا يقل شأنًا عن اللغة

الفصحى وأدبها، سواء من ناحية فنّها، أو من حيث دلالتها على حالة الشعوب". ثم يستأنف فكرته ليزيدها توضيحاً فيما بعد فيقول : "وقد ينظر إليه (أى إلى معجمه هذا) بعض الأرسقراطيين من العلماء نظراً شزراً، ويعجبون كيف أن أستاذاً جامعياً ينزل إلى قيد عادات وتعابير شعبية، يعنى بها العوام. ولكن عذرى أنى أرى أن هذه ناحية تهم المؤرخ الصادق، كما يهمه أدق شىء وأصغره. وإنى أعتقد فى أن العادات والتقاليد دلالة على نوع الأخلاق ونوع العقلية للشعوب، وأن فى التعابير الشعبية من أنواع البلاغة ما لا يقل شأنًا عن بلاغة اللغة الفصحى من أمثلة المصريين وتعبيراتهم وزجلهم ما يُعجّب به عالم البلاغة، كما يعجب بامرئ القيس وزهير. وشاء القدر أن أعنى بالناحييتين فى آن واحد؛ فقد كنت أحضر الجزء الثانى من ظهر الإسلام، فأغرق فى تاريخ الطبرى وفلسفة إخوان الصفاء وابن سينا، وأخرج من ذلك، فأنظر فى المجالات الشعبية الخفية لألتقط منها بعض التعبيرات. وأعتقد أن فى كل خيراً ومنفعة" (١٢).

وكان ما قاله أستاذنا أحمد أمين وما نقوله اليوم فى بحثنا هذا، أشبه بالصوت والصدى. ونص أستاذنا يقول الكثير ويغنى عن الكثير؛ فهو يشير إلى هؤلاء الذين ينزعون إلى الفصل بين ثقافة الأفراد وثقافة الكتلة الجماعية، ويسمىهم "الأرسقراطيين"؛ وهؤلاء يؤثرون أن يكون التاريخ الذى يقرءونه ناقصاً، والفكر الذى يلمون به ناقصاً. وأما من ينزع إلى أصوله الثقافية، فهو الذى يقرأ فى هذا وفى ذاك، ويستوعب من النصوص ما يفيد فى الاتجاهين؛ وعندئذ يتولد الإبداع والتأليف غزيراً وأصيلاً.

وبعد، فما أردت بهذا البحث أن أكرس التكامل الثقافى على المستوى المحلى الضيق، بل إنى أنشد هذا التكامل على المستوى العربى من خلال الموروث الجمعى الذى ألف بيننا فى الماضى، ويمكن فى الحاضر أن يدعم وحدتنا الثقافية ويزيدها صلابة وقوة.

ولهذا فإنى أود فى النهاية أن أطرح بعض التساؤلات التى يمكن أن تكون بداية نقاش مستفيض فيما بعد حول جوانب جديدة من هذا الموضوع:

أولاً : لماذا لا نتبع الأساليب العلمية فى الكشف عن التراث العربى الجمعى المودع فى بطون الكتب فننظمه ونصنفه ونعقد له الندوات العلمية المناسبة؟

ثانياً : وإذا تركنا المجهول إلى المعلوم بل الشائع من تراثنا العربى الجمعى، فلننى أتساءل: لماذا لا تعقد الندوات والاحتفالات الدورية حول السير الشعبية العربية والشعر الشعبى، وحول قصصنا العربى، وعلى رأسه ألف ليلة وليلة؟

ثالثاً : وإذا تركنا هذا وذاك إلى تراثنا الذى يعيش بيننا اليوم فى كل بلد عربى على حدة، وهو بكل تأكيد تجمع بينه وجوه اتفاق أكثر من وجوه الاختلاف، فإننا نتساءل : لماذا لا نسعى إلى مزيد من الفهم بين الشعوب العربية من خلال التفافنا حول موروثناتنا الشعبية، حتى يألف كل منا لغة الآخر؟

رابعاً : وأخيراً نتساءل فى إلحاح: لماذا لم تنشأ حتى اليوم فى كل قطر عربى جمعيات عربية تحمى موروثناتنا وتذيعها بوسائل علمية حديثة، وتبحث فى وسائل ترويجها وكيفية تواصل الأجيال الجديدة معها؟

وعلى وجه الإجمال أقول: إننا صرنا فى عصر العولمة أحوج منا فى أى زمن مضى إلى استعادة موروثننا الثقافى المشترك والمتراكم عبر قرون وقرون؛ ذلك الموروث الذى يحمل خصوصياتنا من جهة، ويحمل فى الوقت نفسه إمكانات لا نهائية من استثارة الطاقات الإبداعية المجددة عبر الزمن، ومع توالى الأجيال.

الهوامش

- ١- انظر الجاحظ : الحيوان، ت عبد السلام هارون، ط الحلبي، ج٢، ص١٠٢-١٠٨
- ٢- انظر مجلة "فكر و نقد"، ١٩٤٤ عدد ٤، مقال "مانويل دوديكيثز": العقل و أوثانه، نقد فلسفى للعقل، ترجمة عبد الله زارو، ص٦٥.
- ٣- انظر فى هذا الموضوع بحث سيد قطب : من قراءة النص إلى قراءة اللغة - صحيفة الأسن ١٩٩٨، عدد ١٤.
- ٤- القلقشندى : صبح الأعشى فى صناعة الإنشا - ت محمد حسين شهاب الدين، دار الكتب العلمية ١٩٨٧، ج١، ص٣٥٣.
- 5- F.F. Network, The Finnish Academy of Science and Letters. March 2001. N21.p.5.
- ٦- نبيلة إبراهيم : سهر القلماوى، الرائدة، الناقدة، الأستاذة، الأدبية. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩، ص٩٧.
- 7- Antony Easthope : Literary into Cultural, Routledge 1991,pp.3-4.
- 8- Raymond Williams : Culture and Society, Anchor Books 1960, p.271.
- 9- Johns Hopkins Guide to Literary Theory Cultural Studies and Criticism. فى
- 10-F.F. Network, March 2001, p.10.
- ١١- سهر القلماوى : ألف ليلة وليلة - دار المعارف ١٩٦٦، ص ٨-٩.
- ١٢- أحمد أمين : قاموس العادات والتقاليد والتعبير المصرية. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٥٣، ص : ب، ج.

الفصل الثامن

المشروع الحضارى العربى أداة للتكامل الثقافى

د. سيار الجميل^(*)

"إن ما حققته البشرية فى السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين يفوق بكثير ما أنجزته على امتداد آلاف السنين"
وليم ماركيـز

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس
أبو نـواس

أولاً : مدخلات فى الرؤية والمنهج والتفكير

١- الأهمية الحيوية للموضوع:

فى الوقت الذى تتعالى فيه أصوات العالم كله من أجل أن تتفتح أبواب المجتمعات وثقافتها بعضها على البعض الآخر، وبمختلف الاتجاهات والمحاور والتخصصات، وبسرعة مباغته عبر موجات خفية لم تقتصر على مستحدثات الثورة التكنولوجية فى القرن العشرين، فإن مرحلة ما بعد التكنولوجيا الحاسوبية، وبدء ثورة المعلومات والعولمة، قد "أخذت تغير العالم كله تغييراً جذرياً لا بد من أن نحسب حساباته نحن العرب، مع معرفتنا بأوضاعنا المعاصرة، ورؤيتنا لمستقبلنا وأجيالنا من بعدنا. وثمة من يندد بالمخاطر الجديدة هنا والمنتظرة هناك من جميع النواحي، خصوصاً السياسية والثقافية. وتعج الحياة الثقافية العربية بمجموعات من النخب المثقفة المتنوعة، بأفكارها ومرجعياتها واتجاهاتها .. ناهيك عن أساليبها المختلفة. ولعل أخطر الكتابات والإسهامات الثقافية العربية هى التى تتلبسها الأقنعة الديماجوجية بكل ما تتمثله من الازدواجيات، وما تعج به من التناقضات .. فهناك من يقف منظرأ فى أعلى الشرفات المؤدجلة بكل الشحنات السياسية، وهنا

(*) أستاذ التاريخ الحديث بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

من يثوى فى أعماق الأدغال وأزقتها المعتمدة المغلقة، وهناك المرتبكون الحائرون الذين يكررون النصوص عند الحواجز بين الأسوار المتهاوية والجدران المتهدمة، ناهيك عن أركان المتحصنين فى الأقبية والحصون القديمة ممن لم يعد هذا العصر يلتفت إليهم! والمشكلة أن الجميع يتحدث باسم الثقافة العربية والهوية والأصالة.. وإن أخطر الأمور فى الحياة العربية المعاصرة هى التى تمثلها مجاميع من المتخلفين عن ركب العصر، الذين لم يلاحقوا الزمن بغياب الوعي التاريخى لديهم. وقد تجاوزهم العصر بمراحل فأصابهم التحجر مع يوتوبياتهم ونصوصهم التى يجترونها ليل نهار، بل غدوا معضلة فى الثقافة العربية، لما يثيرونه من أزمتات ومشكلات مفتعلة فى الحياة الثقافية العربية تحت مسميات شتى.

لقد صدق وليم ماركيز فى فكرته عندما كتب يقول : "إن ما حققته البشرية فى السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين يفوق بكثير ما أنجزته على امتداد آلاف السنين"! ولا يمكن توصيف ما قد حصل فعلاً فى العالم فى العقد الأخير من القرن العشرين، نظراً لضخامته وتراكم مكتشفاته ومعلوماته، وقوة مؤثراته الصاعقة على مختلف المستويات فى العالم كله، ليس سياسياً فحسب، بل معرفياً فى الأساس ! وإن أفجع ما يمكن التفكير فيه تصور العرب فى مجاميعهم التى تحدثت عنها بأن كل ما حدث هو تحصيل حاصل لما قدمه الآباء والأجداد لحضارتنا العربية الإسلامية، وأن مستحدثات العصر يقيسونها من خلال ثوابتهم سياسياً لكونها موجهة ضدهم وضد القيم والأخلاق والتقاليد والدين! ولعل الذى يصعق حقاً ما حدث من تيبس وتكلس عند أولئك الذين همشوا نتيجة لمتغيرات العالم الإسلامى التى حدثت إثر نجاح الثورة الإسلامية فى إيران فى عام ١٩٧٩ فازدادت عزلتهم، بل انكمشوا على أنفسهم، محاولين التوافق فى هذه المرة مع من كانوا يسمونهم سلفاً "الرجعيين"، نتيجة لبروز هشاشتهم الفكرية عندما سقطت المنظومة الاشتراكية، بعد أن كانوا ينتطعون قبل خمسين سنة بالثورة والتقدمية والتحرر من أغلال الدين والرجعية (العفنة) - كما كانوا يسمونها على ما يبدو - فغدوا لا يحملون الثنائيات والازدواجيات فحسب، بل وصلوا اليوم إلى أعلى ذروة

من الديماجوجية الفكرية، إلا قلة من المثقفين الذين حكموا العقل والبصيرة فى متغيرات العصر.

إن العقلانية العربية لابد من أن تغدو منهج حياة ومستقبلاً بالنسبة للثقافة العربية وتكاملها إزاء متغيرات العصر ومواجهة ظاهرة العولمة، من أجل إيقاف امتداد الموجات الغربية والشحنات الصاعقة من الديماغوجيين الذين اختلطت عندهم المفاهيم والقيم والأفكار والمصطلحات والمعتقدات والتشيؤات والماديات .. ولعل أبرز العوائق التى تقف إزاء تكامل الثقافة العربية المعاصرة ضمن أى مشروع حضارى - ليس تحديات الآخر فحسب، بل تحديات الدواخل نفسها، ومنها حالات تيبس الوعى الثقافى الجمعى، والاغتراب عن العقلنة، والابتعاد عن فلسفة التقدم، والتخلف عن خلق المؤسسات الحديثة، وتسويغ كل الماضويات بسلبياتها وإيجابياتها، والعزف على الشعارات المؤدلجة بعيداً عن ثورة المعرفة والتفكير العلمى، مع بقاء المؤسسات القديمة فى كل من الدولة والمجتمع العربيين من دون أى تجديد وتنمية وتغيير وتطوير، خصوصاً تلك التى تخص بناء المجتمع المدنى تربوياً وقانونياً وثقافياً ومن ثم سياسياً. وتتمثل أسوأ الحالات فى أساليب النزعة التوفيقية بين المألوفات والتجديدات التى استقرت فى الثقافة العربية لأكثر من خمسين سنة، دون أن تخرج عن طوقها الذى ما كان يريده العقلانيون الكبار فى الجيل الماضى، الذين لم يتح لهم أن يشهدوا ما حدث اليوم من تطورات خارقة فى الثقافة الإنسانية والمعرفة البشرية. ولهذا لا يمكننا اليوم أن نتخيل مثقفاً عربياً مهما كان تخصصه أو فكره أو عمله وهو يسبح بحمد مألوفاته وتقاليده وماضوياته أو إيديولوجيته ونصوصه القديمة. وهو لا يتصل أبداً من استخدام آخر مبتكرات العصر ومستحدثاته العجيبة، كالقنوات الفضائية، والهواتف الخلوية النقالة، وطائرات الجامبور جيت، والمستحدثات الجينية، وشبكات الإنترنت، ومعلومات المجموعة الشمسية، واختراق الفضاء الكونى، والصناعات الدقيقة، وتقنيات الطب الحديث... إلخ.^(١)

٢- من التشكيل النهضوى إلى التجزؤ السياسى .. نحو التكامل الثقافى:

٢-١ خطوط منهجية:

ثمة محددات منهجية لابد من إيضاها قبل التوغل فى مناقشة المفاهيم والموضوعات، فربما ساعدتنا فى اختصار مسافات لا تحتمل تأويلات غير واضحة المعالم، خصوصاً عندما نعلم أن التشكيل الثقافى العربى، سواء ضمن مشروع اليقظة الأولى أو الاستتارة أو التكوين، قد اقترن بالوعى الثقافى الموحد أولاً، الممتد فى تكوينه إلى القرن التاسع عشر. وليس باستطاعتى القول: إن ما سبقنا من مشاريع عربية فى مرحلة اليقظة والمرحلة الإصلاحية ومرحلة الاستتارة والنهضة وحتى فى مراحل التكوين والتنمية والتحديث قد أوجدت تكاملاً ثقافياً عربياً، أو بلورت أى صيغ ثقافية شبه تكاملية على امتداد القرنين السابقين .. ويمكن القول بأن تعايشاً ثقافياً كان قد تبلور على امتداد تاريخ طويل من حياة المجتمع العربى، خصوصاً بين أمهات المدن العربية، وهو ما يفسر حالات التجانس والوئام والعيش المشترك والعلاقات العضوية .. وكلها دامت قروناً طويلة برغم حكم الغرباء وسطوته أولاً، وبرغم وجود كل التنوعات الدينية والطائفية والأقليائية والعرقية فى مركبات الجسم العربى بجغرافيته الواسعة.

ثمة ضرورات منهجية تطالبنا بتحديد الرؤية وتوضيح المصطلحات، وتبسيط المفاهيم، وتحليل الأفكار وتدعيمها بالنماذج والأسماء والأمثلة والأفكار، ولكن لابد أن تثار بعض الأسئلة ضمن سياق المنهج، وعادة ما يثار مثلها لدى قراءتنا لمفكرين عرب أو غير عرب. فماذا يمكننى أن أثيره من أسئلة؟ وكيف يمكننى الإجابة عنها بكل وضوح؟

ماذا يقصد بمصطلحات: "الثقافة" و"الأبعاد الثقافية" و"التشكيل الثقافى" و"الوعى الثقافى" و"التكامل الثقافى"؟ وما العلاقة الجدلية التى حكمت بينها مصطلحياً ودلالياً حتى يمكننا ربط مضامين تكوين العرب الحديث ضمن أى مشروع نهضوى أو حضارى فى المستقبل؟ وهل ثمة مضامين فى ذلك، خصوصاً عندما نستخدم كل ما له علاقة بالثقافة؟ فثمة مفارقة منهجية بين

استخدام المصطلحات وتسويغ المضامين بأسماء مختلفة وعناوين متنوعة؛ إذ يختلف المفكرون العرب في منطلقات الجذور التاريخية للثقافة العربية الحديثة، كما يختلفون في مسار التطورات والإخفاقات التي حكمتها زمانياً ومكانياً، ناهيك عن التباين الواضح في الدلالات والعناصر. فهل تطورت الثقافة العربية الحديثة كجزء حيوى فاعل من عمليات أى مشروع نهضوى أو حضارى للأمم على امتداد القرنين الأخيرين، بدءاً بتشكيلها، وصولاً إلى تكاملها؟ أم أنها قد أخفقت نتيجة عوامل شتى معقدة لكى تتجزأ؛ ومن ثم تتشردم وتصل إلى درجة ما يسمى بـ"الاستلاب الثقافى"؟

ونبقى فى تساؤلات المنهجية: هل من بادرة عربية (لا على مستوى أغلب الجامعات اللغوية العربية "الهزلية"، بل على مستوى تفسيرات بعض المفكرين العرب المقتدرين فى كثير من أعمالهم أو إسهاماتهم فى ندوات بعض المراكز والمعاهد والجامعات العربية)^(٢)، من أجل تحديد ما نروجه من مصطلحات وتوصيفات ومسميات نشترك فيها سوياً؟ فلقد بدا واضحاً على امتداد القرن العشرين، أن لكل جيل من أجيال المفكرين والمنظرين العرب مصطلحاته وتعابيرهِ وتوصيفاته. ولكى لا يضل المرء فى بيئتنا العربية اليوم، ومن أجل أن لا يضيع المؤرخ فى عصر قادم، فلا بد من أن نتوقف قليلاً عند تعريف محدد لا بد أن يدركه التفكير العربى الراهن، خصوصاً فى لغتنا العربية، لأن الأمر محسوم فى اللغات العالمية. وينبغى أن يدرك العرب أن "الإرث الحضارى" القديم غير "المشروع الحضارى" الجديد لكى يتوقف عزفهم الهجين السمج والمتضارب وكأنهم فى قاعة مملوءة باللصخب إن لم تكن مليئة بالمضاربات والمزايدات والشعارات والتناقضات. عليهم أن يدركوا أن "الحضارة Civilization اليوم هى: حصيلة ما أنجزه الإنسان فى كل مرافق الحياة المتطورة، بدءاً بنفسه وتفكيره وإبداعه، وانتهاء بمؤسساته وخدماته ومنتجاته واكتشافاته، وأن "الثقافة" Culture فى دلالتها هى: أسلوب حياة شعب معين أو مجتمع على وجه الأرض، بكل ما يحفل به من عادات وتقاليد وتراث وآداب وفولكلوريات .. تجسدها أزياءه وقيمة وأسلوب معيشته و طعامه ومعمارهِ

وفنونه، وبكل ما يتصف به من المزايا والعيوب ... إلخ،^(٣) فنقول: إن للمجتمع العربى ثقافته الحيوية التى توارثها واكتسبها من بقاياها وجذوره التاريخية، وهى قاسم مشترك عام يجتمع حوله أبناء الأمة قاطبة. وبهذا المعنى يمكننا أن نتعمق فى جزئيات الاختلافات الثقافية ضمن كل بيئة عربية، وما يميزها من الأبعاد الثقافية المتعلقة بعناصرها السكانية والجغرافية، وأن ندرك أنه لا يكون هناك تكامل ثقافى عربى دون مشروع عملى وفعال فى التحديث والتمدن والتحضر.

أما الثقافة فى دلالتها Education فهى: حصيلة من المكتسبات والأدبيات والمنتجات التى تتميز بها نخبة معينة فى المجتمع، يكون لها قوة ونفوذ فى التأثير والإبداع والممارسة والتخصص والمعلومات. ويمكن أن تتفرع عنها ومن خلال عناصرها جوانب متعددة ومتنوعة فى الحياة المدنية الفاعلة، فتغدو أمامنا جملة من النخب المثقفة التى تتمايز داخل بنية الأمة أو المجتمع، بتكويناتها الحديثة؛ وعندئذ تصبح هناك ثقافات: سياسية وقانونية وعلمية وأدبية وفنية وإدارية ... إلخ، وعند ذلك سوف تغيب كل التناقضات والازدواجيات التى تعشش فى التفكير العربى (إذا ما أحسن فهم كل ما تقدم)، غياباً لا رجعة عنه، أسوة بكل الأمم التى تحترم موارثها ولا تقدسها، وتخصب زمنها المعاصر ولا تفقده عن غباء، وتتعلم من التجارب ولا تكررهما، وتنقد سلبياتها ولا تخمض العين عنها، وتوظف إمكاناتها ولا تبعثرها، وتجدد حياتها دوماً ولا تستنسخها، وتنتج ما يخدمها من التشيؤات ولا تقتصر على صف الكلمات وإنشاء التعبيرات ... إلخ.

٢-٢ المصطلح والمضامين:

سؤال لا بد من إثارته الآن حول اختلاف الدارسين للفكر العربى ضمن أى تجربة نهضوية ومشروع حضارى بشأن التشكيل الثقافى العربى: هل يمكننا أن نقرن الفكر العربى الحديث بالتشكيل الثقافى العربى؟ وحول تصادم المفاهيم: هل يمكننا أن نقرن طبيعة الإحياء الإسلامى ووظائفه فى عمليات المشروع ضمن التشكيل الثقافى العربى الراهن؟

دعونا نتأمل أربعة مفاهيم تضمنها كل من السؤالين السابقين:

أولها: مفهوم الفكر العربى الحديث لمشروع حضارى عربى معاصر .

ثانيها: التشكيل الثقافى فى معناه ومغزاه ضمن ما يسمى بـ "التجارب النهضوية".

ثالثها: طبيعة الإحياء الإسلامى ووظائفه إزاء مستلزمات التحديث فى الحياة العربية.

رابعها: التكامل الثقافى فى عناصره وركائزه من أجل مستقبل الأجيال العربية القادمة.

نعم، هل عرفنا أن هناك اختلافاً كبيراً يجمع بين هذه "المفاهيم" الأربعة ليس من الناحية الدلالية والمصطلحية، بل من النواحي الفلسفية وما يعبر عنها كل مسمى من مضامين؟ ذلك لأن كل واحد منها له بنيته ومجالاته وتراكيبه وفلسفته ووظائفه وعناصره التى لا يمكنها أن تغيب عن الدارسين. فالفكر وصناعه وأصحابه هم من أبناء النخبة أو (الصفوة) التى تبدع بأفكارها وآرائها ومشروعاتها وأعمالها الفكرية العليا، وبالضرورة سيكون هؤلاء من أبرز المثقفين. أما من يعد من المثقفين فهو الذى يجسد بتشكيلاته وإبداعاته الثقافية كى يكسب اعتراف مجتمعه به. والمساحة للمثقفين أكبر من نطاق المفكرين والمختصين وحتى علماء الدين! ذلك لأن المثقف الحقيقى له مزاياه وأساليبه ووظائفه المتعارف عليها فى مجتمعه ضمن الأفق واللغة والفن والمعارف الماثلة فى واقعه الذى يعايشه. فإذا كان المفكرون هم القلة والندرة، فإن المثقفين هم من المتميزين فى حقيقة الأمر؛ إذ ليس كل من حمل شهادة دنيا أو عليا من المختصين، أو كل من حمل إجازة دينية أو غير دينية له سمات المثقف عالى المستوى. أما الإحيائيون (وهى تسمية جديدة فى تفكير العرب اليوم، ومحبة من قبل بعض الكتاب العرب فى أيامنا هذه؛ إذ لا نجد لها أية مضامين معاصرة فى الفكر العالمى المعاصر)، فيراد بهم جماعات من علماء الدين الإسلامى، بدءاً من المصلحين السلفيين الأوائل فى تاريخنا العربى الحديث، ووصولاً إلى الإسلاميين الجدد والأصوليين الأواخر عند نهايات القرن العشرين. وتبقى البقية الباقية من جماعات وكتل وأحزاب ونقابات واتحادات وجمعيات ومنظمات ... إلخ، تشغل مواقع توفيقية هائلة بين مختلف المرجعيات المضطربة،

لأنها أصلاً لم تحدد في تفكيرها المعانى والمفاهيم وحتى الشعارات والتسميات، فكيف تنجح في فرز المضامين وتفسيرها؟ وإن لم يتم تأسيس فرز علمى عربى - وليس من شرط أن يكون أكاديمياً بالضرورة - لكل المصطلحات والمضامين من أجل تحديد المفاهيم التى ذكرتها آنفاً، فلن يتبلور أى تكامل ثقافى عربى فى الأفق. ذلك أن إشكالية المصطلح والمضمون لا تحل مطلقاً من قبل وزارات الثقافة العربية فنياً. بل لابد من أن يعالجها التفكير العربى الراهن على أيدى النخب الفكرية العليا، من أجل تأسيس استراتيجية تفكير عربى لمشروع حضارى مستقبلى، يعتمد عليها الجيل القادم فى بناء عمليات تحديث الحياة العربية وبناء التكامل العربى^(٤).

وعلى أساس من فحص معانى المفاهيم الأربعة ينبغى التفريق بشكل واضح بين الدلالات والمضامين الجزئية لكى لا يحدث الخلط فى صياغة أية أبعاد فكرية أو ثقافية أو دينية أو سياسية أو إيديولوجية فى حياتنا العربية والإسلامية، مع الأخذ فى الحسبان أن كل بعد من هذه "الأبعاد" كان له مواصفاته فى كل مرحلة تاريخية.

٣- الجذور والتكوينات التاريخية :

٣ - ١ الأجيال المثقفة :

هكذا، لا يمكن أن نصف عمليات الحداثة والتحديث أو التجديد إلا من خلال عوامل تاريخية معقدة ومتشابكة، داخلية وخارجية، أسهمت فى تحديد منطلقات التشكيل النهضوى (لا الثقافى) والإصلاحى (لا الفكرى). وسواء اختلف المدارس والباحث مع من طرح عامل "صدمة الغرب" بوصفه واحداً من أبرز العوامل الخارجية فى القرن التاسع عشر، أو مع من طرح عامل التجديد والإصلاح الداخلى فى الإرث العربى الإسلامى (لا التشكيلة الثقافية العربية الإسلامية) فى القرن الثامن عشر، فإن ثمة ملاحظات لابد من رصدها فى هذا الصدد، خصوصاً عند أولئك الكتاب الذين يجازفون بآرائهم وأحكامهم بعيداً عن فهم ما جرى من متغيرات تاريخية قوية فى بعض دول العالم العربى الحديث ومجتمعاته.

ولقد ولدت التكوينات الثقافية العربية الحديثة وتبلورت إزاء عدة مشروعات مركبة، كانت لها أداة فى النفع والضرر، ودامت على امتداد القرنين الأخيرين، بدءاً

بولادة أول حالة وعى عربى فى عام ١٧٩٩ فى ثورة القاهرة الثانية، تحدياً لسياسة بونابرت ضد مصر. وتواصلت الأجيال المثقفة العربية منذ تلك الولادة التاريخية حتى اليوم من خلال سبعة أجيال، عمر كل جيل منها ثلاثون سنة كاملة. وكان لكل جيل عربى مثقف منها سماته ورموزه ومواصفاته وعناصره وألوانه وتفكيره وشخصه وأدبياته ومنتجاته... إلخ. التى يختلف فيها عن سابقه أو لاحقه. ومن هنا يمكننا تركيب الأجيال العربية فى تكوين الثقافة العربية الحديثة حسب النسق التالى (وصولاً إلى نهاية القرن الحادى والعشرين بانتظار ثلاثة أجيال قادمة حتى عام ٢٠٩٩)^(٥).

الجيل	السقف الزمنى (بالميلادية)	أداة المشروع الإصلاحى/النهضوى	الوسيلة المتاحة	الرمز السياسى
الأول	١٧٩٩ - ١٨٢٩	اليقظة العربية	البعثات	محمد على باشا
الثانى	١٨٢٩ - ١٨٥٩	التنظيمات الرسمية	الإرساليات	محمود الثانى
الثالث	١٨٥٩ - ١٨٨٩	المشروطة الدستورية	الصحافة	عبد الحميد الثانى
الرابع	١٨٨٩ - ١٩١٩	الاستنارة الفكرية	الترجمات	جمال الدين الأفغانى
الخامس	١٩١٩ - ١٩٤٩	الليبرالية السياسية	الراديو	سعد زغلول
السادس	١٩٤٩ - ١٩٧٩	الثورة القومية	التلفزيون	جمال عبد الناصر
السابع	١٩٧٩ - ٢٠٠٩	الحركات الدينية	الفضائيات	الإمام الخمينى
الثامن	٢٠٠٩ - ٢٠٣٩	؟	؟	؟
التاسع	٢٠٣٩ - ٢٠٦٩	؟	؟	؟
العاشر	٢٠٦٩ - ٢٠٩٩	؟	؟	؟

٣-٢ التأثيرات الأوروبية : الحلقات التاريخية :

وجدت المتغيرات السياسية الاستعمارية ركائز عملية لها في بعض المدن الكوزموبوليتانية من العالم العربي وخصوصاً، في مدن بلاد الشام ومصر والعراق، تمثلت في النواحي التبشيرية وفي تأسيس بعض المدارس والقيام برصد أحوال بعض البيئات الحيوية من قبل الغربيين. وقد بدأت هذه الركائز بحملة بونابرت على مصر وبلاد الشام عند نهايات القرن الثامن عشر، كي تشكل في الواقع صدمة حضارية مباشرة. وعندما يؤسس بعض من المفكرين العرب كل منتجات البدايات النهضوية في العالم العربي لتحديد زمن المنطلقات الأولى تاريخياً، فإنهم ينسون أو يتناسون حجم التأثيرات الواسعة للغرب على ذلك العالم في القرن التاسع عشر، نتيجة لتفاعل عوامل تاريخية معقدة لم يكن لها وجود قبل ذلك. وقد استمرت المؤثرات الأوروبية بصفة خاصة على الساحة العربية على امتداد القرن العشرين.

٤ - تفكيرنا في دواخلنا : استجلاء الرؤى المعرفية:

٤-١ معنى التشكيل الثقافي:

إن التشكيل الثقافي يعنى بكل بساطة: وضوح مجموعات هائلة ومركبة ومعقدة ليست من منتجات الفكر فحسب كما يتصور البعض، بل من منتجات الحياة السياسية ومواريث المجتمع وعاداته وتقاليده وفولكلورياته وآدابه وفنونه وإبداعه. ويتمثل دور ذلك "التشكيل" في إغناء مؤسسات الدولة بالمشروعات الدستورية والقانونية والمدينية والعمرانية والخدمية والسكانية والإعلامية... إلخ، ناهيك عن دور ذلك "التشكيل" في تطوير المجتمع وتربوياته وعلومه ومعارفه وأساليب حياته وتنمية تفكيره وجامعاته وأنديته وملتقيات ومعارضه ووسائل راحته وملاعب أطفاله...، إضافة إلى دور ذلك "التشكيل الثقافي" في تحديث الحياة الاقتصادية ومجالاتها النفعية والأسواق والاستثمارات والبُنَى التحتية وعمليات التبادل والمواصلات والتسويق والبنوك واحترام ساعات العمل... إلخ.

إن حصيلة ما يقدمه "التشكيل الثقافي" في أي أمة تسعى نحو التطور والتحديث هو جزء أساسي من عملية المنجز الحضاري. ولا شك في أن

المفكرين الأصلاء من المثقفين الحقيقيين في أية أمة تحترم نفسها وتاريخها، يقفون على رأس ذلك " التشكيل "؛ فمنهم المستشارون ومنهم المساعدون ومنهم التكنوقراط والبراجماتيون ومنهم المبدعون والفنانون والإعلاميون والمختصون، بل وبعض الأذكىاء من القادة السياسيين، وكلهم يشاركون بالضرورة صانع القرار في الخطط والمشروعات والبرامج التي تعمل أساساً من أجل المستقبل على أسس علمية تستهدف التغيير من أجل الإصلاح ومن أجل التحديث لا من أجل التراجع. ويحاول الإحيائيون مهما كانت فصائلهم وتوجهاتهم، من تقليديين وإصلاحيين وتراجعيين وسلفيين وأصوليين وغيرهم أن يقيموا جسور حوار مع المثقفين من أجل أن تكون لهم مشاركتهم وفوائدهم الحيوية للمجتمع من خلال عملية الإرشاد والتثقيب وزرع مكارم الأخلاق. ولا بد لهم أن يؤمنوا بالثقافة الحديثة ويشاركوا في مجالاتها الخصبية، أدباً وشعراً وفناً وغناء ورسمًا ونحتاً وموسيقى؛ فكراً وفولكلوراً وحدثاً وإعلاماً ومتغيرات اجتماعية وسياسية وتعلم لغات؛ قوانين وتحديثات وسياسات واتجاهات وحرريات وحقوق عمل ومتطلبات واقع واشتغال المرأة... إلخ. وهذا كله لا يتعارض مطلقاً مع الإسلام في جوهره الناصع، ومبادئه السمحاء، ومعتقداته الراسخ، وسموه وتجلياته العظمى. وفي مقابل هذا تطالب الحياة الحديثة والمعاصرة من يقف ضد أي نوع من تشكيلها ألا يستخدم وسائلها العولمية المتطورة، ومنتجاتها التكنولوجية المفيدة، وإبداعاتها الرائعة، وأساليب الاتصالات السريعة والمواصلات الجديدة.

٤-٢ كيف نفهم فلسفة التشكيل الثقافي عند العرب؟

من أجل توسيع الرؤية في فهم هذا "المصطلح" (أو : التعبير)، والتعمق في فلسفته لا بد من ندرك أن مصطلح "الثقافة" نفسه إنما هو نحت لغوى ومعرفى عربى مستحدث، لا يرقى استخدامه لأكثر من سبعين سنة؛ فهو وليد القرن العشرين. ومن هنا لا تنطبق معانيه الجديدة بالضرورة على عناصر ومنتجات ومنظومات تجد مرجعياتها في مواطن لا علاقة لها به أصلاً، فضلاً عما لحق به من دلالات نتيجة استخدامه في عدة من التوصيفات المعاصرة، كالتوعية الثقافية،

والتبادل الثقافى، والعلاقات الثقافية، والعناصر الثقافية، والمؤسسات الثقافية، والنخب المثقفة، والغزو الثقافى، والملحقيات الثقافية، والمنظمات الثقافية... إلخ. ومن هنا ربما استفادت الثقافة من إيجابيات التراث، أى تراث، فى المنتجات الثقافية الحديثة والمعاصرة.

ولنا أن نتصور قوة التحولات فى التشكيلات الثقافية التى حدثت فى العالم العربى والإسلامى إبان القرن التاسع عشر، ومؤثراتها النفسية والاجتماعية، ومنها مثلاً : تغيير واضح فى أساليب الحياة، وتغيير جملة كبرى من سكان المدن لأزيائهم باستحداث الأزياء الأوروبية، ثم العمل والانتظام فى تطبيق الأنظمة والقوانين والخطط الجديدة التى أقرتها دول العالم الإسلامى، مع استحداث المدارس المدنية والانتظام فيها، ثم مواجهة صدمات متتالية كانت تثير التساؤلات على أقل تقدير، إن لم تكن تثير الاندهاش، ومنها السفن والمحركات البخارية، ثم الرسائل البرقية وانتقال الأخبار بواسطة الصحف التى لم يكن لها وجود قبل القرن التاسع عشر، وصولاً إلى انبثاق الفنون الجديدة كالرسم والمسرح والقصص الخيالية التى كانت تروى عند مشاهدة الصور الفوتوغرافية... إلى غير ذلك من المعالم والتقنيات والتشيؤات الثقافية التى أثارت الوعي عند العرب والمسلمين قبل غيرها من الأمور، كالكتابات والشروح، ومما لحق بذلك من صدمات متتالية أحدثها وصول الجرامافون والراديو والسينما، ثم التليفزيون والأقمار الصناعية، وهلم جراً فى القرن العشرين.

والمشكلة التى يمكن لأى مفكر عربى أن يدركها فى قراءة التشكيلة الثقافية العربية هى بروز جنسين متميزين من المخلوقات العربية، جنس أول تصنع منه الصدمات والتفكير فى التشيؤات بما يدفعه إلى الإبداع، وجنس آخر فى منتهى العياء، لا تصعقه المستحدثات ولا تستحته الإبداعات، إذ أغلق الباب على نفسه ولم يفكر مطلقاً فى قمة ما يتمتع به من تلك التشيؤات الدنيوية. فالجنس الأول يمكنه أن يبدع فيغدو من المثقفين؛ والجنس الثانى لا يمكنه البتة أن يكون جزءاً من التشكيلة الثقافية المبدعة.

ثانياً : معالجة المضامين: رؤية نقدية

١ - انحلال التكافؤ العربى :

لعل أخطر ما أضاعه العرب على امتداد مائة سنة من حياتهم المعاصرة هو ما يتمثل فى بناء المؤسسات السياسية المدنية أولاً، وتطوير التعايش الثقافى المتكافئ ثانياً. وثمة أسباب وقفت وراء ذلك؛ منها تخلفهم وتواكليتهم وسلبيات كثير من مواريتهم التى أضاعوا من خلالها زمنهم وفاعليتهم وحيويتهم التى كان لابد لها أن تكون اليوم ضعف ما طالبوا به قبل خمسين سنة من يومنا هذا. لقد شغلوا أنفسهم لا عن تأسيس وعيمهم الثقافى العربى وحده، بل عن الوعى بالآخر، وبما هو حاصل حتى اليوم فى العالم. لقد استعار البعض أفكاراً ومفاهيم ونصوصاً وبيانات وإيديولوجيات، وترجموا كتباً وأشعاراً وفلسفات وسياسات، بل قلدوا الآخر فى الاشتراكية والتعاونية الليبرالية والإصلاحية والنقابية والتقاليد الرسمية والأكاديمية، وطال التقليد والتأثر بالثقافة الغربية بحيث لبس العرب الألبسة والأزياء الأوروبية رجالاً ونساء، ناهيك عن وسائل العيش والسكن والعمارة وأفلام السينما والكهرباء والغذاء والأدوية والأجهزة وحتى السجائر... إلخ، وهم لم يكتفوا بذلك، بل لم يعد فى استطاعتهم أن يستمروا فى عيشهم بغير المنتجات الصناعية الغربية الأساسية الضخمة والدقيقة فى كل مرافق الحياة، فاختلقت الثقافة العربية اختلافاً جذرياً عما كانت عليه قبل مائة سنة. ولكن مع كل هذه العوامل التى لابد من أن يعترف بها العرب اعترافاً حقيقياً وصادقاً لا لبس فيه، لم يسهم العرب أنفسهم على امتداد خمسين سنة، وعلى مستوى وعيمهم الثقافى الجمعى، إلا فى تكريس الانغلاق، وتشريع الممنوعات، وبناء الجدران العالية بينهم وبين ذواتهم أولاً، وبينهم وبين العالم كله ثانياً، واستعرت حرب مفتعلة شعواء باسم (الأصالة والمعاصرة)، بحجة الحفاظ على التراث أو القيم أو الدين أو الهوية.

وإذا كان هذا الصراع المفتعل قد بدأ بحجة المحافظة على التراث، فلقد انتهى اليوم إلى حجة الحفاظ على الهوية، فضاع - من ثم - زمن ثمين جداً من

حياتنا العربية المعاصرة ضياعاً مريعاً. والمشكلة أن مثل هذه الأزمات المزمنة لم يبق منحصرأ في أيدي أبناء المجتمع العربي، بل كان للدولة العربية دورها الخطير في الموضوع سياسياً وإعلامياً وتربوياً، وكانت الدولة أكثر تلبية من المجتمع، على نحو ساعد كثيراً على الانحسار الحضاري وكبح جماح التقدم. وقد كان هذا على نقيض ما حدث لدى مجتمعات ودول أخرى في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ لم تشغلها هموم مثل الذي شغل به العرب طويلاً، والذي أسهم في تشتت أولوياتهم الثقافية. وهناك عوامل أخرى كانت مفاجئة في تاريخنا المعاصر، خصوصاً في الخمسين سنة الثانية من القرن العشرين، عندما تبدلت السياسات العربية على أسس انقلابية مفاجئة، وزاولت العسكرية الليالية العربية دورها الغبي في كل المؤسسات المدنية، واتخذت قرارات وطبقت مشروعات كان أغلبها فاشلاً برغم مسمياتها، وما أطلق عليها في أبرز البلدان العربية المهمة من شعارات التقدمية والثورية.

٢ - خصوصيات الثقافة العربية : تفكيك المعاني المصطلحية والمباني الفلسفية:

لابد من أن يدرك كل مثقف عربي وكل كاتب ومتخصص ومفكر أن مصطلح "الثقافة" بحاجة إلى تفكيك ومعالجة، لأنه مصطلح غير مستوعب عربياً في مضامينه المتنوعة؛ فنحن نقف عند تعريف "الثقافة" في أغلب الموسوعات والمعاجم العالمية فنجد أنها أسلوب الحياة التي يعيشها أي شعب من الشعوب بكل ما يميزه من تقاليد وأعراف وقيم وفولكلوريات مشتركة - كما قدمنا آنفاً. ومن هنا كان لكل مجتمع من مجتمعات الدنيا ثقافته التي لابد من أن يدافع عنها بوصفها هوية قومية له. وفي مقابل هذا التعريف هناك مفهوم آخر لـ "الثقافة" التي تعرف في الأدبيات اللاتينية بكونها أسلوباً تربوياً وفكرياً يميز بعض النخب في المجتمع. فإذا كان التعريف الأول للثقافة يعني أنها أسلوب حياة للمجتمع، فإن التعريف الثاني لها يعني أنها تعبير عن واقع مجتمع. وكلا التعريفين لمصطلح "الثقافة" مستمد من المعجم السوسيولوجي الغربي، سواء لدى العرب أو لدى كل مجتمعات العالم الأخرى، ومنها مجتمعات خاضت ثورة ثقافية مثل الصين، أو قام المثقفون فيها بالمظاهرات،

كما حدث في فرنسا أو في أمريكا اللاتينية، أو مثل فيها المثقفون المعارضون، كما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقاً، وغير ذلك.

٣ - إشكاليات الرؤية والتفكير:

٣-١ التصنيفات وإشكاليات الثقافة العربية :

يبدو واضحاً أن أغلب ثقافات شعوب العالم لها أطر تكاملية، سواء في ما تختص به من أساليب حياة (حتى لو تنوعت هذه الأساليب من منطقة إلى أخرى) أو ما تتصف به أشكال تعبيرية معينة يتميز بها أي مجتمع من المجتمعات. ولقد مضى قرن كامل على المجتمع العربي دون حدوث أي تطورات على مستوى التكامل الثقافي العربي، لا في أساليب الحياة العربية، ولا في أشكال التعبير عن واقع الحياة؛ إذ لم تزل الرواسب التاريخية من الموروثات الصعبة تتحكم في أساليب الحياة الاجتماعية، ولم تزل فسيفساء من الثقافات المحلية تعبر عن ذاتها بشكل متناقض، ولم تزل عوامل التخلف مستحكمة في أغلب أصقاع الرقعة العربية، ولم تزل حالات التصادم مستفحلة بين ثلاث بنى أساسية في المجتمع العربي: المدينة والريف والبادية. وتتباين الثقافة المناطقية العربية تبايناً جغرافياً كبيراً؛ وعلى الرغم من انحسار بعضها، إلا أنها لم تزل تعبر عن ذواتها، خصوصاً عندما تشجعها السلطات في الدولة تحت ذرائع مختلفة. ولسنا ننسى حالات "الترييف" التي غزت مدناً عربية كاملة بعينها. وقد بدأ الترييف المتخلف يقضم ثقافة بعض أهم المدن العريقة التي كانت تمتاز بالخصب والتنوع والتمدن. وكان من الممكن تطوير الأرياف وسكانها، خصوصاً وقد برز منها كثير من المبدعين الحقيقيين. ومن جانب آخر وقفت الترسبات الثقافية السالبة القديمة والمتوارثة سداً منيعاً ضد كل محاولات التطور والتكامل؛ فليس هناك تكامل ثقافي دون تطور في الآليات والبرامج، أو دون وعي وإدراك ثقافي متبادل، من أجل حل التناقضات وتقليص الفجوات وتنشيط الإيجابيات وواد السلبيات. وربما كانت القواسم المشتركة في الثقافة العربية بعامة تخص القيم وبعض العادات والتقاليد المتوارثة، ولكن هناك ثقافات دفيئة ومثاقفات مستهجنة متباينة، منظورة وغير منظورة، تعمل في الخفاء على تكريس التناقضات

وزيادة حدة الاختلافات فى المجتمع العربى الكبير . فهناك الثقافات الدينية والقبلية والشعائرية والأقلياتية والطائفية والعائلية والنخبوية والفتوية والبدوية والطفيلية والمهمشة والأصولية والمتزمتة والانعزالية والمتريفة، وهناك الثقافات الساحلية والنهرية والجبلية والسهلية والصحراوية والحدودية...إلخ.

٢-٣ إشكاليات المعالجة :

هذه النزعات المميّزة التى تفاقمت مخاطرها سياسياً وثقافياً مؤخراً، كانت مختلفة بشكل أو بآخر فى "اللاشعور الجمعى العربى"، وكان لا بد من معالجتها من خلال برامج الحكومات العربية عبر منظومات وسياسات وتربويات وقوانين داخلية، وبالتنسيق مع جامعة الدول العربية بوصفها واحدة من أبرز وأقدم المنظمات العربية التى اعتنت بالشأن الثقافى العربى. وكان على جامعة الدول العربية أن تهتم بالشأن الثقافى التكاملى بشكل أكبر من اهتمامها بالشأن السياسى التجزئى، ومشكلات هذا الأخير ومعضلاته المعقدة. وإننى أرى - بتواضع شديد - أن مشروع الثقافة العربية، الذى تبنته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ونشرته فى أجزاء عدة قبل سنوات، أنفقت عليه مبالغ مالية ضخمة، لكنه لم يؤت ثماره ونتائجه المرجوة منه، نظراً لاختناق دراساته وبحوثه، وغرقها فى التنظيرات التى لم تنزل - مع الأسف - من أبراجها العاجية إلى أرض الواقع العربى لتعالجه، ولتقدم رؤية متكاملة وواضحة من أجل تطوير الثقافة العربية الحديثة^(٦). وعلينا أن نسأل اليوم : ما الذى فعلته تلك "الخطّة" بالثقافة العربية وتطورها بعد مرور قرابة عقدين من الزمن الثمين على معالجتها؟

ثمة مشكلة مزمنة يعانى منها العرب فى جل مشروعاتهم التى لا تفضى إلى نتائج مثمرة - مع الأسف - تتمثل فى كون ثقافتهم المعاصرة لم تعبر تعبيراً حقيقياً عن التقدم والتغيير من أجل معالجة كل الأبعاد فى الحياة العربية، وإن كان جانبها الأعظم يبدو معبراً عن حالات التخلف والإحباط وشقاء الوعى وعبادة النصوص والمكررات والمألوفات والخطابيات والأغنيات والعاميات والإنشائيات القائلة والكلام الفضفاض والإطنابات التى لا تنتهى إلى معانٍ محددة وواضحة.

ولهذا غابت جملة من المفاهيم والمناهج والتحليلات والمكاشفات والنقادات والترجمات والابتكارات والإبداعات.

٣-٣ من كان وراء ذلك كله؟

أقول : إنها جملة من العوامل الإرثية المعقدة، وبعض من بقايا ما تركته التواريخ السكونية التي عاشها المجتمع والثقافة العربيان. وكان من المؤمل أن تتطور الثقافة العربية وترقى نحو التكاملية بعد جيل الاستنارة الفكرية والليبرالية السياسية في النصف الأول من القرن العشرين، ولكن هذا لم يحدث لاحقاً؛ إذ أسهمت الإيديولوجيات وتناقضاتها في الخطاب العربى المعاصر، خصوصاً تلك التي عاشت في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، في إنزال الثقافة العربية مكانتها العليا إلى حالات الابتذال تحت مسميات وشعارات مختلفة، ثم دخلت في الثمانينيات والتسعينيات في جوف بئر مظلم لكي تعيش أسوأ حالاتها في مختلف عناصرها (نتيجة لغلبة من يناهشها وسيطرتها على مرافق الإعلاميات والتربويات)، فغدت اليوم في موقع الدفاع عن نفسها، تعاني من مأزق التأخر إزاء جيل متغطش لها، ولكن من دون أن يلحق بها أى تطوير على أساس من ثورة حضارية ومعرفية ومعلوماتية عميقة الجذور في التاريخ الحديث، وواسعة الامتداد في الجغرافية البشرية.

إن المشكلة في حد ذاتها تكمن في الذهنية العربية التي كانت ومازالت تعتقد أن العرب لهم ثقافتهم الموحدة التي لا تباين فيها، ولا تراجع عن منطلقاتها، ولا مكاشفة لعناصرها، ولا نقد لمرتكزاتها، ناهيك عن عدم ملاحقة تلك "الذهنية" لما جرى في المجتمع العربى من متغيرات، وعن استفحال النزعات الثقافية الانقسامية أخيراً نتيجة تأثير أحداث وظروف وتبادلات معقدة: سياسية وإعلامية وتربوية. وغابت المعالجات العربية الحرة والجريئة لمكامن الخلل والضعف والأخطاء، وكان العلاج ولم يزل يكمن في توليد وعى جماعى عربى جديد، يؤمن بالتطورات وبالتغير الثقافى من أجل استئصال كل الترسبات والعوائق الموروثة السالبة،

وتحقيق نوع من التكامل الثقافى العربى، شريطة أن تعمل الدول العربية ضمن برامج تربوية وإعلامية وثقافية أقرب إلى المشاركة منها إلى التباعد والانفصام.

إننا نقف اليوم عند سياسات عربية مختلفة، وإعلامية متباينة، وتربويات متباعدة. وقد أنتجت فى الواقع ثقافات متعددة، ولكنها مضطربة وسالبة فى أغلبها الأعم، كما يتضح لنا ذلك من خلال الأدبيات والتعليمات والصحف ووسائل الإعلام فى الخطاب العربى الراهن. فهناك من يمجّد سياسة القبيلة، وهناك من يضيف على مجتمعه صفة القداسة، وآخر يشجع العشائرية، وغيره يقوم كيانه على البنية الطائفية، أو يسبح فى العرقية والتشنجات القومية ليل نهار، "أو يعد نفسه الأسمى وطنية، أو يعزف على أوتار الدين وشكلياته، أو يرى فى نفسه العظمة التاريخية، أو يثقف أبناءه على الانعزالية والتفوق... إلخ.

٣ - ٤ : حاجتنا لتنمية القيم النقدية :

وهنا علينا أن نتساءل أيضاً لى نثير التفكير من أجل تنميته فى اتجاه نقد الأوضاع العربية لمعالجتها مع بدايات قرن جديد، ومن أجل استفزاز الوعى الجمعى العربى بهدف التكامل و الخروج من أزمة الرضى القانع بالشعارات المألوفة التى تربت الأجيال السابقة عليها باسم الحفاظ على الهوية، أو ما يسمى بـ"الأصالة"، بمعنى : مطالبتنا بالتححرر من مشروعات الانغلاق على الذات الإقليمية والقطرية والمحلية، وحالات الانفصال التى نخشى على الأجيال العربية القادمة أن تبقى فى دوامتها القاتلة المسيّسة والمؤدلجة. إن التكامل الثقافى العربى لا يمكن تحقيقه إلا بعد أن يحدث تفصل معرفى فى الذهنية العربية بين الانفتاح والانغلاق، وبعد أن تحدث قطيعة تاريخية بين المواريث والبقايا السالبة من جهة، و بين الرؤى وعمليات التحديث والبرامج المستقبلية من جهة أخرى.

إن أى مشروع عربى للتحضر من أجل بناء منظومة عربية فى التكامل الثقافى العربى مستقبلاً، لا يمكنه أن يعالج إلا على أسس نقدية صرفة، ومكاشفات تحليلية، مقارنة لما عليه اليوم مجتزئات الثقافة العربية التى تحمل فى أرحامها ثقافات متضاربة لا تزيد لها أن تكون خانقة لأبنائنا من الجيل الجديد، فى عصر

تتلاقح فيه ثقافات العالم كله بعضها مع البعض الآخر، خصوصاً ما يعيشه عرب اليوم من انقسامات حادة تعبر عنها وسائلهم وآلياتهم الإعلامية والتعبوية والتربوية، حتى وصل الأمر إلى حد أن صرنا نسمع أن لكل بلد عربي مصطلحاته وأدبياته السياسية والصحفية والثقافية الخاصة به، مع الأسف ! والأخطر من كل هذا وذاك ما أطبق على العرب في العشرين سنة الأخيرة من حالات الترهل والشعبوية والانغلاق والتراجعية والاجترارية والنظرات الطوباوية الماورائية، التي بدأت تغطي على كل القيم المشتركة، الثقافية والمبدعة، بتأثير آفات التراجعيين والمترهلين والمتخلفين والتواكليين والطفيليين والديماجوجيين والسلفيين... إلخ. أولئك الذين أخذوا ينتشرون في كل مكان من البيئة العربية، ويعدمون كل المواريث الموجبة، ويكتمون أصوات من يجهر بالحدثة والنسبية والتقدم، في زمن أخذت فيه تحولات العالم تسرع الخطى بشكل لا يمكن تصديقه مطلقاً، في مجالات الإبداع واستحداث آفاق ثقافية جديدة للحياة.

٤ - أسئلة أخرى لا بد من البحث عن أجوبة لها :

كم يقتل العرب بضخامتهم الديمغرافية الهائلة زمنهم الثمين؟ وكم هناك من وعى جمعى بأهمية الزمن وحيويته في كل من التربية والتعليم والثقافة والإنتاج، مهما كانت طبيعة المنتج، ومهما كان مردود تلك الثقافة؟ وكم نسبة الثقافة الحية الدينامية العربية (لا الاستاتيكية) التي أنتجها المجتمع العربي وقواه الفاعلة بين الماضي والحاضر أولاً، ومن المحيط إلى الخليج ثانياً؟ وكم نسبة تلك النخب المثقفة وعناصرها الفاعلة والمبدعة في الهيئة الاجتماعية العربية الواسعة؟ ما تأثيرها (أقصد : النخب) من خلال المؤسسات العربية المتنوعة؟ وكم هناك من مثقفين واقعيين، لهم رؤيتهم المنطقية والعملية البراجماتية للأمور، إزاء مثقفين عرب آخرين، طوباويين وخياليين خاملين، لا يمكن مطلقاً أن ينفكوا عن يوتوبياتهم المطلقة، وتقاليدهم السياسية لا المنطقية، وإيديولوجياتهم المستوردة والمستنسخة؟ وهل هناك أي توازن قيمي في التفكير العربي المعاصر بين السياسات والأنظمة

والقوانين والتعليمات التى تعيشها الدولة العربية أياً كانت، وبين الأفكار والآراء والقيم والأعراف والتقاليد التى يثوى فى أقبيتها المجتمع العربى أياً كان؟

ونسأل أيضاً : هل نجح العرب بعد قرابة مائة سنة من تأسيس دول وإنشاء مؤسسات وأجهزة وتعليم ومدارس ومعاهد وكليات وجامعات، وحركة اقتصادات ومال وبنوك ومسارح وسينماوات ومتاحف وإذاعات ومحطات تلفزة، ومعارض رسم وأزياء وقصور، "وشوارع وعمارات وأسواق وكازينوهات وفنادق ومنتديات وكافيتريات.. إلخ. - هل نجح العرب بعد كل هذا فى العناية بالإنسان والمرأة والأطفال والشيخوخة والعيش الكريم وحقوق الورثة والأرامل والأيتام والمطلقات، والسكن والخدمات والتثقيف وتشجيع روح الفريق والجماعات وسيادة القانون وضمان العمل وفرص رؤية العالم، وإشباع الحاجات وتكافؤ الفرص ومجانية التعليم، وحرية التعبير والانتخاب والتشاور والاجتماع... إلخ؟ وعلينا أن نتساءل أيضاً : هل انفرد العرب فى القرن العشرين فى العالم بإنتاج نوع معين من المنتجات والمصنوعات المتميزة، على غرار ما تميزت به شعوب أخرى بوصفه جزءاً من موروثهم الثقافى؟

ونسأل أيضاً : هل تميز العرب بإبداع ثقافى متميز فى العالم يمكن أن يشار إليه بالبنان فى الثقافة الإنسانية المعاصرة؟ ولابد من أن نسأل : لماذا وصلت هجرة الأدمغة والعقول العربية إلى حد كبير نحو العالم المتقدم على امتداد خمسين سنة؟ وهل ثمة معالجات لمثل هذا المنحى الخطير الذى لا يمكن أن يقارن بشيء يحدث لدى غيرنا من الشعوب؟ وهل من إجابة حقيقية وصادقة عن تساؤل مريع وخطير يتعلق بمستقبلنا العربى: لماذا ازدادت نسبة المهاجرين من المثقفين العرب إلى الغرب فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين؟ ولابد من أن نسأل أيضاً : هل تكمن مشكلات الثقافة العربية المعاصرة - كما هو رائج اليوم - فى أزمة الديمقراطية والحريات، ومأزق الأنظمة السياسية التى عاشها العرب فى القرن العشرين بمختلف أجيالهم، أم أن مشكلاتها تكمن أصلاً فى طبيعة النظام الاجتماعى والثقافى العربى وبمختلف تناقضاته الصعبة والمريرة، ناهيك عن رهبة

سلطوياته التقليدية التي قمعت على امتداد نصف قرن جملة من نخب المثقفين العرب المستقلين؟

هذه كلها أسئلة تحتاج إلى بحث عن أجوبة حقيقية لها وصادقة وتطبيقية ومقارنة. وعلى العرب جميعاً تقبل هذه "الأجوبة" مهما كانت جرأتها في إظهار الحقائق وإيجاد البدائل، بعيداً عن نغمة ما يشيعه البعض من الطوباويين الراضين بما هو عليه الواقع تحت أقنعتهم المزيفة، وبعيداً عن مصطلح غبى يتداولونه اليوم ويسمونه "جلد الذات"، من أجل أن يبقوا الأمور على ما هي، عليه اكتفاء بالتراقص تنظيرياً وإنشائياً وإيديولوجياً وحتى دينياً - على تناقضاتها المريرة !

٥ - مستلزمات التكامل الثقافي العربى فى إطار بحث أى مشروع حضارى للتحديث:

إن القوى الفاعلة والنخب المثقفة فى البيئات العربية المتنوعة بحاجة ماسة اليوم وعند فاتحة القرن الحادى والعشرين، إلى مزيد من الحيوية وتكافؤ الفرص والحريات العامة وإمكانات الحركة والتنقل والانفتاح، وتأسيس العلاقات الجديدة والتربويات المتطورة والإعلاميات الذكية، وتبادل الخبرات والمشاركة والتفكير العملى البراجماتى. وإن من أهم عوامل تكاملها انشادها للمناهج الجديدة والخطط المستحدثة والبرامج المعتمدة واللغة المشتركة؛ وهى مستلزمات أساسية لا يمكن إهمالها مطلقاً أو تأجيل العمل بها، بل لا بد من السعى لتحديد أساليبها ومواصفاتها فى الزمان والمكان المعينين، مع قياس حجم التباينات فى الانتماء الفكرى والبيئة الإقليمية والمبادلات العولمية ودرجة الوعي والثقافة الموسوعية والمكاشفات النقدية والتحليلات العلمية الاجتماعية والهوية الوطنية والقومية والدينية، فضلاً عن الإعلاميات النظيفة والتقنيات التربوية والخطط عالية المستوى، سواء فى المدارس أو المعاهد أو الجامعات. ولا بد من أن يجرى العمل ضمن آليات دينامية وتجريبية، مستفيدة من تجارب العالم الثقافية المعاصرة. وهنا لا يمكن إهمال كل من مبدأ المعاشة والمشاركة الجماعية من أجل بناء الإطار التكاملى فى كل المرافق الاجتماعية والمؤسسات المدنية، والاعتناء بالدولة، وملاحقة المتغيرات المفاجئة، وتنمية الوعي من خلال تخصيص الأداء الثقافى على أيدي النخب كافة، والاعتناء

بالنخب المثقفة والمبدعة والمختصة، واحترام مكانتها، وتشجيع منتجها فى أداء التغيير حتى ولو كانت مغتربة، وصولاً إلى رفع مكانة المجتمع العربى فى العناية بالمرأة والطفولة والشباب والشيوخ.

أما الوسائل التقنية الحديثة فلا بد من العناية بها، لا لما تقدمه من وظائف دون التفكير فيها تفكيراً عميقاً يؤمن بمكانتها فى حياة العصر، فضلاً عن دورها السياسى فى الحياة الثقافية العربية. ومن هذه الوسائل : تأمين انتشار الحاسبات وشبكات الاتصال والمعلومات الإلكترونية والقنوات الفضائية وغيرها من المستحدثات الجديدة، ناهيك عن التجهيزات المدرسية والطبية والإعلامية والخدمية والترفيهية... إلخ، وكلها وسائل لم ينتجها العرب، لأنهم لم يتمكنوا بعد من صناعة تقنياتها وإنتاجها، وهم لذلك ما زالوا يعتمدون على غيرهم من المجتمعات المتطورة تكنولوجياً وثقافياً. لقد أنفقوا القرن العشرين بطوله وعرضه فى تغييب أساليب خلق المنتجات والتشيؤات بسبب إضعافهم للتكفير والوعى بالآخر، وانشغالهم بقضايا تنظيرية وإنشائية وإيديولوجية أدبية متنوعة، لم تبعدهم عن طور المعاصرة فحسب، بل أخذت فى العقدى الأخيرى من القرن العشرين توجههم نحو إحياء الماضى بدل بناء المستقبل!

٦ - نقد ما آل إليه الحال العربى :

السؤال الآن : ماذا سبب كل ذلك لدى الطموحين والمبدعين والمتطلعين والمثقفى العرب الحقيقىين؟

١- ضمور جذوة الحماسة والاندفاع والطموح نحو التقدم، بعد أن غسلت أذهان نخب كاملة بعينها من خلال وسائل سياسية فى الدرجة الأولى، بلورتها أسباب دعائية وسلطوية واجتماعية وإيديولوجية، وانعدام روح المنافسة بين الدول العربية من أجل التقدم، مع عدم الاستفادة والتعلم من تجارب بعضها البعض فى التمدن والتحديث والإعمار.

٢- ضياع المؤسسات المدنية بعد إخفاقات بعضها على أيدى السلطويين العسكريين الذين اغتالوا رؤى المثقفى الأحرار، وتحجيم نخبهم، وخنق

نقاباتهم، وإماتة تطلعاتهم، باستغلالهم أو أدلجتهم أو كتم أفواههم تحت ذرائع غبية شتى، حتى لقد خبا دور أعرق البلدان العربية التي كانت تعج بالمتقنين، في حين تطورت نخب وجاليات مثقفة عربية جديدة في بلدان أخرى.

٣- كارثة السياسات السريعة، وصناعة القرارات الفردية، والمروور بتجارب فاشلة في تسيير دفة الدولة والمجتمع، حتى انقلبت طبيعة المجتمع العربي رأساً على عقب، على نحو أثر سلباً على نخب المتقنين العرب في بيئاتهم المدنية والجامعية والمؤسسية؛ بازدياد الهجرة من الريف إلى المدينة، دون أن تسيّر الأمور على طبيعتها بتطوير الأرياف والبوادي، وتنوير أبنائها، الأمر الذي أفرز مشكلات لا حصر لها في بيئات عربية معروفة بتخلف أريافها وبواديها تخلفاً مريراً.

٤- تقلص حجوم الطبقة الوسطى في المجتمع العربي، واختناق الشرائح البرجوازية فيه، التي كانت قد قادت حركة الثقافة العربية وتطوير عناصرها وقضاياها على امتداد عقود القرن العشرين، على نحو أدى إلى انقلابات خفية وعلمية في الطبائع والمعاملات والعلاقات؛ إذ يبدو المجتمع العربي اليوم منقلباً على ثوابته الثقافية والاجتماعية التي ألفها في مرحلة الحداثة والتغيير على حساب تضخم الطبقة الدنيا التي بدت تمثل الطفيلية الاجتماعية في أسوأ صورها، نظراً لفقدانها أي وازع ثقافي بوصفها حلقات ضعيفة ليس باستطاعتها مطلقاً أن تحتل دور النخب المثقفة.

٥- ازدياد الضغوط الاجتماعية والسياسية على المتقنين الحقيقيين الذين عاشوا تجاربهم من شقاء الوعي عربياً من دون أي استعدادات من قبل الدولة والمجتمع لحمايتهم، فكبر عند ذاك حجم هجرة العقول العربية إلى الخارج بشكل خطير. ولم تقتصر الهجرة على أصحاب العقول فحسب، بل وصل الأمر حتى بخريجي الجامعات من الشباب العربي، الذي تشكل لديه طموح إلى الهجرة نحو الشمال.

٦- رفض أى علاقة تجسير عربية بين الحاكم والمتقف؛ إذ كانت دوماً فى حالة خصام (باستثناء مثقفى السلطة)، أى : عدم تطوير أى عقد اجتماعى بين الطرفين على امتداد قرن كامل، يعمل على تكافؤ الفرص للمبدعين العرب الذين يقع عليهم العبء الأساسى فى الارتقاء أولاً، والتكامل ثانياً. لقد حدث العكس؛ إذ كانت العلاقة منقطعة وفى بعض الأحيان عدائية، نتيجة فقدان الممارسة الديمقراطية التى يعد التجسير أحد أبوابها العريضة، خصوصاً فى ظل الفصل بين السلطات أولاً، وتداول السلطات ثانياً.

٧- المتغيرات الثقافية وتحولات المجتمع العربى :

يعرف قاموس "ويبستر" الحديث مفهوم "التحول" بأنه : تغير كامل أو أساسى للتركيب والبناء^(٧). وفى ضوء هذا التعريف - أعنى الفرق بين عمليتى التغير والتحول - أضع ملاحظتى النقدية على الموضوع.

٧ - ١ طبيعة مفهوم التغير الثقافى :

دعونا نبدأ بمفهوم التغير. لا يوجد حاجة للتمعن طويلاً فى التغير الثقافى أو غيره، فى المجتمع العربى اليوم. ذلك أن المظاهر كثيرة جداً، منذ بدء اليقظة (أو النهضة) فى بداية القرن التاسع عشر. ثم بدأت عمليات الاستنارة الفكرية ومشروعات فى النهضة العربية، وخصوصاً بعد تأسيس الكيانات الوطنية فى القرن العشرين... وكان العالم العربى يخضع، بأشكال مختلفة وبمقاييس مختلفة، لقوى ديناميكية سريعة التحولات، وذات نفوذ وتأثير من الحضارة الغربية الحديثة؛ وهذا ما شهدته بلدان ومجتمعات أخرى، ومناطق وبيئات عاشت نفس التأثير - أياً كان الزمن وأياً كانت الظروف - إذ بدأت عملية تغير شاملة. ولقد كان هذا أحد الثوابت الأساسية لتاريخ العالم الحديث. وكان لابد من أن يجد العرب أنفسهم، وخصوصاً عند فاتحة القرن الحادى والعشرين على درجة من القوة والوعى والمقدرة فى الثقافة واستيعاب التحولات... ولكن هذا لم يحدث - مع الأسف - بل حدث العكس، إذ تراجع العرب كثيراً فى تفكيرهم وثقافتهم وأساليب حياتهم.

٧ - ٢ الملاحظات النقدية :

هناك خمس ملاحظات يلزم وضعها هنا فيما يتعلق بالتغير الثقافي فى المجتمع العربى، وهذه الملاحظات التى أعتقد أنها قابلة للتطبيق كذلك فى مجتمعات أخرى مكافئة، أو فى الظروف التاريخية نفسها:

١. التغير الثقافى كان قد حصل بوسائل مباشرة أو غير مباشرة. هذا العامل هو الأكثر أهمية؛ إذ أثر انتشار التعليم فيه على نحو مباشر. وكانت المؤسسات التعليمية ذات الأشكال والمستويات المختلفة قد انتشرت فى سرعة عبر بيئات الوطن العربى، وتنامى عدد الطلاب والخريجين بقفزات وطفرات كبرى. أما بالنسبة للعوامل غير المباشرة فإنها كثيرة لا تحصى. حقاً إن أى تغير سياسى أو اجتماعى، أو أى تغير آخر له إفرازاته الثقافية، كان لابد من أن يؤثر على المواقف الذهنية، والتطورات الفنية، والقيمية الروحية الأخلاقية.

٢. التغير الثقافى يظهر نفسه، ليس فقط فى أجزاء محددة من العالم العربى، أو فى نطاق شرائح صغيرة من مجتمعه المتنوع، لكنه يظهر كذلك بدرجات أقل فى قطاعات تقليدية بعيدة ومنعزلة، أذكر منها مثالين فقط : الجامعة والآلة الحديثة. لقد وصلنا إلى زوايا بعيدة فى العالم العربى، وكان لهما تأثير على الموقف والقيم والسلوك يتم غرسه ويستمر فى النمو بشكل شامل ومكثف فى السنوات القادمة. لكن الأكثر أهمية من ذلك، من وجهة نظر دراستنا، هى وسائل الإعلام الحديثة، التى تبنتها الحكومات بشكل متزايد، ولكنها استخدمت استخداماً مقنناً. وبرغم ذلك، أخذ تأثيرها ينافس الوسائل القديمة ويقضى عليها شيئاً فشيئاً، وغالباً ما يفوق تأثيرها ما للمثاليين السابقين من تأثير.

٣. إن القوة الأكثر نفوذاً ومبادرة وسيطرة على المجتمع العربى المعاصر هى الدولة. وعلى نحو مختلف عن طبيعة التغير الثقافى واتجاهه، كانت الدولة هى العامل الأساسى منذ البداية، سواء فى شكل الحاكم الإصلاحى، مثل

محمد على باشا، أو فى شكل قوة المستعمر مثل بريطانيا، أو فرنسا، أو إيطاليا. لكن لا شىء فى الماضى يقارن، سواء فى الشدة أو الشمول، بالعمل النشط الذى ينبغى حدوثه فى المجتمع العربى المعاصر، الذى يطمح إلى إشاعة الرفاة العام لأبنائه فى هذه الأقطار التى تبنت شكلاً أو آخر من الاشتراكية. فالإيديولوجيا السائدة قدمت زخماً فى هذا الاتجاه، ولكنه عانى من اختناقات مريرة. أما فى الأقطار الأكثر تقليدية، فإن طفرة الثروة النفطية قد قدمت وسائل أكثر عملية، وخلقت الطلب القومى على مثل هذا التغيير.

٤. تناقش السياسات العربية فى إدارة التغيير ونمذجته على امتداد النصف الثانى من القرن العشرين. وعلى المرء أن يقارن فقط قائمة أسماء وزارات حكومية عربية ظهرت فى بداية الاستقلال مع قائمة مناظرة اليوم، ليس فقط وزارات جديدة ومديريات مدركة للمخزونات الثقافية المباشرة وغير المباشرة - مثل تلك المرتبطة بالثقافة، المعلومات، الإرشاد، الشباب، التخطيط، والشئون الاجتماعية - لكن الوزارات، مثل وزارات الزراعة، والأشغال العامة، والإعمار، (وهى مهمة بصورة استثنائية من وجهة نظر بحثنا) وزارة التعليم التى كانت استجابة لنداءات التنمية الحديثة، فنمت نمواً سريعاً، ولكنها عجت بالتناقضات فى ما يخص الموارد، والأنشطة والمخرجات.

٥. غياب تفعيل الثقافى بعد الموافقة الجماعية على القرارات العربية. وحتى نقصر أنفسنا على الثقافة بشكل خاص، فإن اللقاء الأول للوزراء المسئولين عن الشئون الثقافية، الذى عقد فى عمان فى ديسمبر ١٩٧٦، والذى شارك فيه مفوضون من (١٨) بلداً عربياً، أعطى الدليل - من خلال تقاريره، ومداولاته، وقراراته، كما لخصت فى "إعلان عمان" ٢٣ ديسمبر ١٩٧٦ - على الدور النشط على نحو متزايد، الذى يقوم به الوزراء أو يخططون للقيام به، من أجل المحافظة على الإرث القومى، وتشجيع الإنتاج الفنى

واللغوى، وإشاعة الثقافة. ولكن هل يقارن تفعيل ذلك عربياً على امتداد ربع قرن مع ذلك الذى يتم تفعيله عربياً من قبل وزراء الداخلية العرب؟

٧ - ٣ هل يقود التغير إلى تحول من أجل مواجهة التحديات ؟

ولنعد إلى الموضوع الأساسى : هل قادت عملية التغير هذه، أو هل تقود إلى تحول ثقافى بمعنى التغير الكامل، أو التغير الأساسى فى التركيب والبناء؟ إن هذه التغيرات الثقافية التى حدثت، بالرغم من عمقها وسرعتها النسبية، لم تؤد الآن إلى مثل هذا التحول. لذا يلزمنا - كما يلزم كل العرب، أولئك المهتمين بشكل إيجابى بمصيرهم - فحص العوامل التى أخرت أو أضعفت هذه العملية، ومحاولة استكشاف الوسائل والطرق التى يمكن بواسطتها التغلب على تلك "العوامل"، أو على الأقل كبحها. لكن هناك أولاً سؤالاً هو: هل عملية التحول الثقافى هذه مرغوبة؟ أعتقد - متواضعاً - أنها ستكون كذلك عاجلاً أو آجلاً، بحكم ضرورة كل من الدولة والمجتمع العربيين اليوم واحتياجاتهما، وفى عصر التغير المتسارع ضمن عمليات العولمة، وإزاء مواجهة تحديات خارجية وداخلية ضخمة، سوف لا تكون للعرب القدرة على المشاركة فى إيجابية فى الحياة المعاصرة، والاستجابة السريعة لاستيعاب العولمة الثقافية، إلا بإبداعية عربية تكاملية، من أجل استجابتهم للتحديات الكبيرة. وهذا لن يحدث بدون اجتياز تحولات كلية، يلعب فيها العنصر الثقافى دوراً مهماً إذا لم يكن أساسياً.

أصبحت هذه الحاجة ظاهرة لعدد من المحللين العرب الأذكياء ممن حللوا فحص إخفاق العرب فى مقاومتهم العسكرية النظامية أو الكفاحية النضالية - وما شابه - للصهيونية وإسرائيل! إن العوامل الجوهرية التى حددت مسار هذا الصراع، وأنتجت نتائجه السيئة، لم تكن سياسية أو عسكرية أو اقتصادية أو محلية أو دولية، ولكنها بشكل أساسى ثقافية بالمعنى العريض للكلمة. لقد غدا التحول الثقافى ضرورة جوهرية للعرب، سواء على مستوى الوعى والإدراك المتبادل، أو على مستوى التفكير الحر وتنمية آلياته ووسائله فى مختلف التخصصات.

٨- اجتهادات معيارية من أجل مشروع تحديثى عربى معاصر :

لكن - وهذا هو السؤال الثانى - ما الذى يمكن أن تدل عليه عملية التحول الثقافى هذه من أجل التكامل العربى؟ وما الذى ينبغى أن تطمح إليه، وأن تحاول تجسيده؟ إنها - لكى تكون كاملة وأساسية فى بُناها - ينبغى أن تجتهد فى تحقيق تكامل إيجابى لأربع قيم رئيسية موجبة لإحداث التغير الثقافى من أجل بناء مشروع التحولات الحضارية لدى الأجيال الثلاثة القادمة فى القرن الحادى والعشرين:

١- تأكيد قيمة العقلانية بالمعنى العام للكلمة، وهى الدافع الرئيسى للثقافة الحديثة، وأداة حقيقية للتنمية، التى بدونها لا يمكن لمجتمع حديث أن يأمل فى التقدم أو حتى فى الوجود.

٢- تعميق أثر الإحساس الصادق بالهوية - مهما كان نوعها - المتولدة عن الكشف عن الإسهامات المستمرة والإيجابية للتراث العربى الثقافى ودمجها، وذلك بإعلاء شأن إيجابياته، ونقد كل سلبياته، من أجل إثراء التفكير العربى الراهن.

٣- نشر القيم الثقافية والفكرية الحديثة بين جماهير الناس؛ تلك القيم الحديثة التى لا يمكن بدونها معرفة متغيرات العالم، والانفتاح عليه، والتعامل معه، على أساس إقامة أى نوع من التوازن المتكافئ بين العرب والعولمة.

٤- الحنين للإسهام بإبداعية عربية لإغناء الحياة الإنسانية فى جملتها. وهذا لا يمكن تطويره لدى أبناء الجيل العربى الجديد إلا بتربية الملكات والمواهب، والاعتناء بالكفاءات، وتقدير منتجاتها الإبداعية، باستخدام الوسائل والأدوات المتطورة تربوياً وتقنياً وإعلامياً.

٩ - اشتراطان أساسيان :

إن التغيرات الثقافية التى حدثت فى المجتمع العربى المعاصر ينبغى تقييمها بهذه المعايير الرباعية التامة المذكورة سابقاً. وسواء كانت هذه التغيرات تمثل تقدماً أو لا، فإنه ينبغى الحكم عليها بالاشتراطين التاليين :

١ - المدى الذى تساعد به فى تطبيق هذا المعيار .

٢ - المعدل الذى تساعد به فى تطبيق المعيار .

إن المطلب الأول يحتاج إلى رؤية واضحة وحكم سليم للتمييز بين ما هو تقدمى وتنموى وحداثى وبرامجى، وما هو غير ذلك، بعيداً عما يجرى اليوم عربياً - مثلاً - فى صفوف المدارس وقاعات الجامعات أو محطات الإذاعة المحلية وقنوات التلفزة الفضائية.

والثانى قرار حاسم، ومبادرة نشطة، لتسريع عملية التحول من أجل التكامل فى هذه المرحلة الزمنية المهمة، التى تتوافر فيها كل الإمكانيات المادية العربية، وكل الوسائل العولمية والتكنولوجية المتاحة. وفيما يتعلق بالمطلب الثانى، وأعنى به تسريع عملية التحول من أجل إحداث أى مبادرات للتكامل الثقافى بين العرب، دعنا نتذكر أن معظم الاختلافات الحادة بين المجتمعات اليوم هى اختلافاتهم فى العصر التاريخى، بينما هم متساوون فى العصر الطبيعى الذى هم فيه.

إن المجتمعات النامية لا يمكنها تحمل إضاعة الوقت بالتردد والاختلاف حول أمور أعتبرها ساذجة، أو إضاعة العصر الطبيعى أو الزمنى المتوافر لهم، بافتراض حاجتهم الملحة لإغلاق الفجوة أو لتضييقها، التى تفصلهم عن المجتمعات الأخرى التى سبقتهم خلال مراحل عدة من الزمن التاريخى، مثل فجوة الخبرة الاجتماعية والإنجازات الثقافية.

١٠ - التحول الحضارى العربى : كشف للمعوقات ونقد للكوابح :

قد يكون غير حقيقى وغير عادل إنكار الجهود القوية المبذولة من قبل الحكومات العربية وشعوبها، بخاصة منذ حصولها على الاستقلال، لإثراء اتجاه "التنمية" بمعناها العام، والنتائج المفيدة لهذه الجهود على المستوى الثقافى. إن الانتشار الواسع والسريع للتعليم على كل المستويات، والمخصصات المرتفعة فى بعض البلدان العربية بشكل مطرد للتعليم فى ميزانياتها، والمخرجات المتنامية للقوى البشرية المتعلمة والمدرّبة، تشكل مظهراً مهماً - إن لم يكن الأكثر أهمية - من مظاهر الجهود القوية هذه. وهناك مظهر آخر يتمثل فى التشجيع الذى منح

من خلال الجماعات الثقافية المتعددة، والمنظمات داخل البنى الحكومية، أو التي ترعاها الحكومة وتمولها (مثل : مجامع اللغة العربية، والأكاديميات العلمية والإنسانية واللغوية، والمؤسسات الثقافية). ومن خلال أشكال النشاط الثقافي العربى يمكن للمرء أن يحدد قائمة طويلة من الإنجازات الثقافية التي تستحق الاعتراف وتوحى بالأمل والثقة فى أجيال المستقبل، علماً بأن هناك سلبيات لا حصر لها : منها تباطؤها الزمنى عن ملاحقة ما جرى فى الأداء، وتكريس الثقافة التجزئية لا التكاملية، وضعف المناهج التربوية فى المدارس والتعليمية فى الجامعات، وقلة أعداد المبدعين العرب، مقارنة بازدياد أعدادهم السكانية وتضخمها. ناهيك عما تعانيه بعض الأقطار من استفحال الرشوة، وانعدام تكافؤ الفرص، والمحسوبيات والمنسوبيات والتحزبات، وتغليب العلاقات الشخصية على الصالح العام...إلخ.

لكننى أعتقد أنه يمكن أن يكون الأمر أكثر فائدة - على وجه الخصوص - عندما ننظر إلى المستقبل. وليس فى نيتنا سوى أن نركز على المعوقات التى تقف فى طريق هذه العملية من التحولات، والتى تجنح نحو التباطؤ، أو حتى تعاكس اتجاهنا؛ وهكذا تضعف إمكانياتها وتفسد إنجازاتها الإيجابية.

وتنشأ هذه المعوقات بشكل كبير من الوضع السياسى والاقتصادى والاجتماعى العام للمجتمع العربى. ولا بد من الاعتراف بهذه الحقيقة، من أجل الحصول على فهم متوازن للإنجازات والحفاظ عليها، فضلاً عن معرفة المحددات والنواتج الممكن للجهود العربية تجاه التحول الثقافى. إن الفراغ المحدد لا يتيح أكثر من تعداد لهذه العوامل السلبية أو الكابحة. وأملى أن ما يتبع سيحفز نقاشاً نقدياً، ويشكل الخطوة الأولى نحو معالجة أكثر استيعاباً لهذا الموضوع الأكثر حساسية وخطورة :

١- توجد محددات داخلية لعملية التحول الثقافى، وبالطبع من الممكن تسريعها، أو اختصارها واختزالها، ولكن ضمن المناخ الفكرى والاجتماعى والسياسى العربى الراهن ليست العملية متاحة دائماً، أو عندما تكون متاحة فإنها تحتوى على محددات خاصة بها بين بلد وآخر، وغالباً ما تشمل أخطاراً ومخاطر

لا تحصى، إذ يمكن للمرء أن يسرع - مثلاً - بعملية بناء مصنع أو جسر من خلال تخصيص أموال طائلة أو أعداد أكبر من العمال أو بواسطة استخدام أجانِب، لكن لا يمكن للمرء بطريقة مشابهة تسريع الزراعة بواسطة عقل متعلم، أو تسريع الاستعداد بواسطة متخصص ذي تدريب عال. إن عامل الزمن هنا مهم جداً، خصوصاً بالنسبة لتطور الشروط والاستيعاب الثقافى الإنسانى التكنولوجى، كما أن الاهتمام بالفرق بين النطاق الزمنى القصير للنهضة العربية الحديثة، ومشروعاتها المعاصرة فى القرن العشرين خاصة منذ الاستقلال، وذلك الذى تطورت وتشكلت فيه الثقافة العربية الحديثة، يقدم نماذج متضاربة للشوق أو الإحباط أو الشقاء الذى يشعر به معظمنا، بوصفنا عرباً، من البطء النسبى للعملية، ولتشويه جهود العرب من خلال عدم التعاطف أو العداء.

٢- المخاطر التى تعرض لها العرب، وفى مقدمتها الخطر الصهيونى الإسرائيلى، وانشغالهم بدفع ضريبة الدم، مع تخصيص حصص كبرى بشكل حاد من مواردهم، خصوصاً فى الدول غير المنتجة للنفط، من أجل بناء قواتها الدفاعية، وما يترتب على المجتمع من دفع ضرائب مالية وصحية ونفسية...، ناهيك عما أحرقه العرب من موارد على حروب داخلية وإقليمية وحدودية وانقسامية وأهلية ومؤامراتية ومخابراتية، وانقلابات عسكرية... إلخ. وهكذا كان لدى العرب أموال محددة للتنمية فى جوانبها المتعددة، وكانت الثقافة ضمنها، ولكنها بددت دون وازع من عقل على الإطلاق. وما كان لهذا الوضع أن يكون طريقة للحياة بأى معنى من المعانى، تحت سحب المخاطر والتهديد بالحرب والدمار. وهكذا بقيت القضية المركزية فى الصراع العربى - الصهيونى "معلقة على صليب من الحديد.." على امتداد حقبة نصف قرن من الزمن الصعب، صنعت شعوب أخرى خلالها نفسها من لا شىء، فغدت الأكثر ثراء والأكثر تقدماً من الناحية التكنولوجية فى العالم. إن الأجيال القادمة ستتحسس المشهد العربى بكل ألم وحسرة، وستدرك التأثير لهائل لظاهرة امتصاص الدماء هذه على جميع جوانب التنمية العربية، وستدرك أن العرب قد ضيعوا فرصاً ذهبية فى كيفية صناعة الأحداث

التاريخية، وإدارة الصراع ضد اليهود، واستخدام الموارد الرأسمالية والبشرية من أجل التنمية الاجتماعية والنهضة الثقافية.

٣- فى نطاق مجال التنمية الثقافية كذلك هناك منافسات على الموارد المالية للبلدان العربية مع الحاجات الأخرى للتحديث، التى التزمت بها الحكومات العربية : بناء الإدارات الحكومية، وتولى مشروعات ضخمة فى عملية إعادة البناء الاقتصادى، وتضييق دائرة الفقر والجوع والمرض بعض الشئ، وإشاعة العدالة الاجتماعية وسيادة القانون. على الرغم من أن المرء قد يتمنى أن تكون الحكومات أكثر استجابة لحاجات النهضة والإغناء الثقافى فى ذاته، فإن على المرء أن لا ينسى أن اهتمامها الرئيسى كان لا بد من أن يوجه نحو حاجات الجماهير، واستثمار الزمن بإخصاب الإنتاج وتقديس ساعات العمل، وإدراك أن أية تنمية اقتصادية أو اجتماعية فى النهاية سوف تنعكس بذاتها فى تقدم ثقافى. وإنما لنشهد تطورات مذهلة فى واحد من البلدان العربية المعاصرة وقد أصبح قبلة لكل العرب، إذ نجح فى اختزال الزمن فيه ولم يكن المال وحده وراء تحولاته السريعة، بقدر تبلور عوامل أخرى قوية، أسهمت فى نهضته القوية، منها : حكمة سياساته، وكوزموبوليتانية موانئه، وانفتاحه على العالم، وإشباع حاجات سكانه، وفاعلية مؤسساته، وسيادة القانون فيه، وتضامنيات مجتمعه، التى تحولت من الموروثات القبليّة إلى النزعات الوطنية الحديثة... إلخ. فحبذا لو غدت تجربته مثلاً رائعاً يحتذى للعرب عند فاتحة القرن الجديد.

٤- لقد غلب العرب السياسة على الاقتصاد، والإيديولوجيا على المعرفة، والموروث على الثقافة المعاصرة. وإن مجرد حدوث تغير فى الأذهان لدى أبناء الجيل القادم، سيقود من دون شك إلى ثورة فى التوقعات التى يمكنها أن تلتهب فى العالم العربى كما هى فى منطقة نامية أخرى، حتى فى ظل الإيديولوجيات الكاسحة التى تجبر عليها بشكل أو بآخر، فتضغط على السلطات الحكومية لتلبية حاجات الناس فى نطاق التعليم والصحة والثقافة والخدمات... وسيظهر ذلك فى نمو كمى مؤثر، لكن هذا النمو لن يترافق

سريعاً وكاملاً في أرجاء العالم العربى كله، بل ستبقى بيئات عربية مدينية قابلة للنضج بحكم تجاربها النهضوية، مع تعزيز معاصرتها لكل ما يقابل الجودة... فى حين ستبقى بيئات عربية أخرى متأخرة جداً، بحكم ما يتمكن فيها من عوامل التأخر والضعف والتخلف!

٥- حقاً، هناك من المفكرين العرب كثيرون ممن يهتمون بأساليب هذه التنمية (والتنمية الثقافية تحديداً)، سواء بوصفهم مراقبين أو مشاركين، ويلاحظون فساداً فى الأداء ويحذرون من عواقبه الخطرة، سواء فى مجال التعليم حيث طبقت المعايير السابقة، أو فى المخرجات الأدبية "العامة"، وهى تتجاوز الإبداع الأصيل، نظراً لكون الإنجازات الثقافية كثيراً ما تقاس بارتفاع القمم المدعومة بقاعدة عريضة وعميقة، ونظراً لحقيقة أنه لا توجد أمة تأمل اليوم فى العيش والحياة دون أن تتميز بين الآخرين أو تحافظ - على الأقل - على التفوق والإبداع والتمدن. ومن هنا ينبغى الإسراع بإيقاظ التفكير لدى أبنائها عموماً، والعمل على أن تسهم المحاولات الحازمة فى الأمور التى تقلق بال الأمة.

٦- توجد عوامل أخرى تسهم كذلك فى هذا التأخر، سواء تبلورت من خلال الانشداد والعزف على نغمة التأصيل، أو الشعور بالتهديد الدائم للمخاطر الخارجية، والسعى الحثيث للتنمية الداخلية بشكل مركزى وغير شامل، وخصوصاً عندما يتم الاهتمام بالعواصم المركزية، بينما نترك الأطراف والتوابع غارقة فى تخلفها، بالإضافة إلى الإيديولوجيات الراديكالية والحزبية والثورية، التى ترافقت معها وتفاعلت؛ إذ تظهر أمام الأنظمة السلطوية التى تدعى "الديمقراطية باسم الشعب"، ولكنها فى الواقع تكره النقد والرأى الآخر كراهية عمياء. وفى حين تتمتع مثل هذه الأنظمة باستخدام كبير ومتميز لوسائل الاتصال والتعليم، فإن مجال حرية التعبير للأفراد والجماعات خارج الزمّر الحاكمة مقيد بشكل خطير. هكذا، فالإبداع الثقافى الأصيل قد صودر واحد من شروطه الأساسية، ومن ثم أضعفت الطاقات الكامنة للمبدعين والمنتجين العرب الحقيقيين واستنزفت.

٧- سبب آخر لهذا الاستنزاف الكبير، والهبوط النسبي للمجتمع العربى إجمالاً، إنما يتمثل فى استنزاف المواهب العربية، سواء الكامنة أو المصقولة فى اتجاه الدول المتقدمة. ونحن جميعنا نلمس الأثر المدمر لهذا الاستنزاف، ليس فقط على العالم العربى، ولكن على المجتمعات النامية كذلك. وتحاول بعض الحكومات العربية إحباط هذه النزعة، إذ أقرت تشريعات تقدم فرصاً مغرية لإغراء المواهب الوطنية والمواهب الأخرى العربية فى العودة إلى الوطن. لكن هذه الجهود الأخرى لازالت بعيدة جداً عن إيقاف هذا الدمار المتنامى، نتيجة لافتقار الأمن وللحرية المقيدة (أو المعدومة) فى أرض الوطن، وللفرص المغرية التى لازالت موجودة فى الخارج.

٨- معوق آخر للتقدم الثقافى فى المعنى المقيد للكلمة هو التشديد على المفهوم الشائع حالياً للتنمية الاقتصادية والتكنولوجية والعملية؛ فهذا التشديد ينقل البحث العلمى النظرى والمتابعات الإنسانية إلى تراتب أدنى فى سلم الأولويات، من بين الضغوط لمواجهة المشكلات الراهنة؛ إذ تظهر هذه الاهتمامات بوصفها مظاهر ترف يمكن الاستغناء عنه أو تأجيله. وهذه هى إحدى الإشارات الكثيرة لعدم التوازن؛ إذ يقع فى قوائم التخصصات التى تقدم لها الحكومات العربية منحاً دراسية فى الخارج. وفى كل مجال تلوح الوجهة التطبيقية والتكنولوجية بالسيطرة على النظرية، وتحكم السلطة والإيديولوجية فى تقييم الشأن العام وعلى ما اصطلح عليه تقليدياً تحت شعارات ابتذلت كثيراً فى الأوساط العربية على امتداد عقود من الزمن، ومنها: "ابن الإقطاع" و"البورجوازي" و"الرجعى".... إلخ. إزاء شعارات من نوع آخر، مثل: "ابن الشعب" و"التقدمى" و"الاشتراكى" و"الثورى".... إلخ.

٩- إن قائمة المعوقات هذه قد تكون ناقصة إذا لم تتضمن مشكلة اللغة فى جوانبها الكثيرة. ويستحق اثنان من هذه المعوقات اهتماماً خاصاً؛ ذلك أن الزخم القومى الذى عم المجتمع العربى حمل معه منذ البداية نشاط التعريب، فى معنى حماية اللغة العربية وصقلها وإشاعتها؛ وهى الرباط الأكثر بروزاً

فى الدلالة على الوحدة بين قسات المجتمع العربى فى كل من الشرق والمغرب العربيين.

إن عملية تعريب التعليم فى المستويات الأساسية والثانوية وفى العديد من فروع المستويات العليا، مع ضعف واضح فى التلقى والاعتماد والترجمات الفجة عن اللغة الأساسية فى العالم، قد أشرت العملية الضرورية لمحاكاة الثقافة العالمية والمعرفة الحديثة، التى من أبرز وسائلها : اللغات الغربية المسيطرة. ومن ثم عملت تلك العمليات المتخلخلة بوصفها عاملاً مؤخراً أو مستنزفاً آخر.

١٠- لا يمكن لأحد أن ينكر الدور الذى يمكن أن تلعبه لغة قومية ما - خصوصاً إذا كانت لغة ثرية وصقيلة وعميقة كالعربية - فى تشكيل الهوية القومية، والحفاظ على الإرث الثقافى، وإعادة المساهمة المميزة فى الثقافة الإنسانية. لكن لا ينبغى لأحد أن ينكر أن جميع هذه الحاجات تتطلب أن تكون ذات قدرة استيعابية لتقديمها للمجتمع العالمى اليوم. ولهذا فإن البراعة فى لغة المعرفة والثقافة السائدة فى العالم هى أمر ملح بالنسبة للجبل العربى القادم، من أجل أن يكون أكثر تفاعلاً مع الحضارة العالمية والثقافات الجديدة.

إن الجانب الآخر لمشكلة اللغة هو أنه بالرغم من تركيز اهتمام العالم العربى الشديد على اللغة العربية، فإن الكفاءة فيها لم تتحسن، هذا إذا لم تكن قد تراجعت فى السنوات الأخيرة ! ولا يمكننا تناول الأسباب المعقدة لهذا المأزق اللغوى، لكن يمكننا الاقتصار على اللغة المبسطة نفسها وتعليمها. ويظهر أنه لا أمل فى استحداث أساليب للتغير والتطوير؛ ذلك لأن التحولات - إن كان هناك تحولات - لم تقم على أسس تحديثية وبرمجة ومدرسة، أو قانون جديد يلزم الجيل الجديد بتطبيق بنوده كافة فى هذه المجالات الخاصة باللغة العربية، لتصبح مصدراً نحو بناء ثقافة ومعرفة عربية متقدمة، كما كانت فى عهود الإبداع العربى إبان زهرة الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى.

ثالثاً : المخرجات : آراء واقتراحات واستنتاجات

١ - أسس التنمية والتحديث من أجل التكامل الثقافى العربى إزاء المستقبل :

هل يمكن للمعوقات السابقة فى طريق عملية التحول الثقافى كما قد صورناها آنفاً أن تزول؟ أو هل يمكن لتأثيراتها السالبة المؤخرة أو الموهنة أن تتعادل؟ يعتقد أن الثقافة لا يمكن إنتاجها أو تنميتها بشكل مباشر، ولكنها، بدلاً من ذلك، تنشأ نتيجة طبيعية لعوامل أخرى سياسية اقتصادية أو اجتماعية.. لكن فى هذه المرحلة، عندما يتم تقديم تنمية مخططة وشاملة، وينصح بها بوصفها هدفاً أساسياً لكل المجتمعات، أو بشكل خاص للمجتمعات النامية منها، وعندما تحصل الحكومات على سيطرة أكبر على الموارد البشرية والمالية لبلدانها، فعند ذلك تنشأ توقعات جمة وطموحات عريضة، ولكنها سرعان ما تتبخر وسط لجة من الأخطاء والسلبيات وعدم التخطيط والتنظيم. إن الثقافة، مثل الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية، يمكن - أو ينبغي - أن تكون جزءاً من التنمية الحديثة برمتها. وهكذا تستمر التنمية الثقافية بوصفها جزءاً من هدف عام ينبغي أن يخطط له، ثم يستوجب أن تدرك وتتابع إجرائياً بشكل واع بوصفها جزءاً حيويّاً من المشروع الحضارى العربى.. وهذا ما لم يحصل مع الأسف. وتلح المنظمات الدولية، مثل اليونسكو وبعض مؤسساتها، على الحكومات العربية أو غيرها من دول العالم النامى لصياغة "سياسات ثقافية" ناجحة وعملية وواقعية، تهدف إلى الحصول على "التنمية الثقافية" الحقيقية. ولكن؟

لكن لم تحدد معايير واضحة لمثل هذه التنمية نظرياً، وما أجريت عملياً تطبيقات - مهما كان نوعها - حتى الآن.. ومن نافلة القول أن أقول: إن هذه أو تلك ليست مهمة سهلة على الإطلاق، حتى ونحن ندخل القرن الحادى والعشرين. والآن، هناك الكثير من الثقافة التى هى بطبيعتها غير ملموسة ولا يمكن الوصول إليها بالمقاييس الكمية، حتى فى واقع التنمية الاقتصادية، فإن قياس (رود) الذى يستخدم بشكل عام، وبالتحديد الناتج القومى الإجمالى (GUP) - هو الآن موضع

تساؤل على نطاق واسع. زيادة على ذلك فإنه إذا كان على التنمية أن تشمل تغييراً بشكل إجباري، فإن نتائجها في واقع الثقافة - واقع العقل والروح - هي أكثر جدية منها في المجالات الاقتصادية التكنولوجية بشكل واضح في واقع الثقافة، كما هو الشأن في كل مكان، لكن فيه بشكل خاص، فإن توازناً صحيحاً ينبغي البحث عنه في ثقة تامة بين عمل القوى التطورية والتخطيط والتوجيه والرقابة الصارمة. وعليه، ينبغي للسياسات الثقافية العربية أن تهدف إلى إعطاء زخم مهم إلى الديناميات الثقافية والإبداعية من خلال إزالة المعوقات من طريقها، بدلاً من فرض نماذج مسبقة وقنوات صارمة.

في ضوء هذه الفكرة المرشدة ينبغي على الحكومات العربية أن تناضل ببراعة وذكاء لصياغة سياسات ثقافية عملية وواقعية ومتنوعة وتطبيقها. وبشكل طبيعي، لا يمكن شرح محتويات تفصيلية لمثل هذه السياسات في حدود هذه الدراسة، إن مثل هذا الشرح يتجاوز قدرات أي فرد، وينبغي أن يهتم به فريق - أو فرق - من العاملين، وأن يكون موضع بحث ونقاش وتقييم ونقد مستمر. ويبقى بعد هذا عدد محدود من الأسس الرئيسية التي ينبغي أن تختم هذه المحاولة، نذكرها فيما يلي :

١- إن جهداً حثيثاً وبصيراً، ومنسقاً ونقدياً، ينبغي توجيهه إلى الإرث العربي الكلاسيكي، مع محاولة الكشف عن بعض عناصره الصالحة عالمياً وإحيائها. وهذا "الإحياء" لا ينبغي تصوره كما جرى بين الأفراد والجماعات المتعلمة، على أنه بحث مساعد للأدب أو المصادر (الأصول) الأخرى من هذا الإرث، ومساعد على صيانتها ونشرها بشكل غني بالمعرفة. وتعد هذه المهام ضرورية بالتأكيد، ولكنها تمثل البداية وليس النهاية. إن النهاية هي الفحص النقدي الشامل لمحتويات هذه المصادر، في ضوء حاجات العرب للحاضر والمستقبل، لتحقيق التأليف السعيد. ولكن يبدو أن هذا من الصعب، من خلال تأسيس التوازن بين الأصولية والتجديد. وهذا ما يوفر للثقافة العربية

الجديدة التميز والعالمية. وهنا ينبغي على العرب أن يحترموا تراثهم الزاهر بدل تقديسه، وأن يتفهموا أنه لن يكون بديلاً عن المعاصرة.

٢- إلى جانب هذا الاهتمام بالتراث ينبغي أن يكون هناك رفض للانغلاق عليه وحسابه أساساً لكل المتغيرات العربية. ومع أن هذا التراث كان زاهراً فى أزمان معينة، فإنه لن يكو كافياً دوماً لكل الأزمان.. وبدلاً من " الانغلاق القلق" ينبغي أن يبحث العرب عن "الانفتاح المغامر" على المستقبل تماماً، والاقتراب شيئاً فشيئاً من الثقافات الإنسانية الأخرى فى الشرق والغرب. وبمثل هذا الانفتاح المغامر على وجه التحديد بنى العرب المسلمون القدامى الحضارة العربية الكلاسيكية فى أبهى صورها الإبداعية، وبهذا الأسلوب تحديداً يمكن للعرب المعاصرين أن يعملوا بشكل حقيقى، اقتداء بتراثهم التاريخى الذى يزدهم بأشكال الانفتاح ومظاهر المغامرة والاستكشاف.

٣- ينبغي أن يهتم العرب كثيراً بإبداعية نوعية وبتميز للنوعية العربية المنتجة والمبهرة بدل اهتمامهم بالانتشار الكمي، وأن تؤسس العدالة على قواعد من تكافؤ الفرص، بحيث يحتل كل عربى متحضر موقعه الحقيقى فى مجتمعه ليملاًه.. وهذا لا يتأتى إلا من خلال تصنيف أبناء الجيل الجديد على أساس تخصصاتهم، وأن يتم الاتفاق على صياغة لوائح فقه عربى جديد يضمن الحقوق والواجبات والحاجات المشروعة للجماهير.. وهذه مسألة أساسية لا ينبغي تجاهلها، فإن إمكانيات الإنجازات الثقافية الإبداعية يجب كذلك أن تتلقى حصتها الوافية من الاهتمام والتشجيع. إن آمال العرب ينبغي أن تتجاوز مجرد محاكاة الثقافة والمعرفة المتوفرة ببغاوياً ونشرها، إلى مشاركة أصيلة ونشطة وفاعلة فى تقدمها. وتعد هذه المشاركة أجدى طريقة يمكن للعرب أن يكونوا بها من الورثة الحقيقين لماضيهم، وفى الوقت نفسه يكونون مشاركين فى بناء حاضر الإنسانية ومستقبلها.

٤- ينبغي تحقيق تنسيق أكثر فعالية للجهود الثقافية لدى الحكومات والمنظمات العربية، لكى نتجنب إضاعة الوقت فى متابعة نفس المهمات، ولتشجيع تبادل

المنفعة. ولقد أجريت محاولات مشكورة في هذا الاتجاه من قبل الجامعة العربية من خلال جهود لجننتها الثقافة السابقة، والوريث الحالي لتلك اللجنة هو المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (الأليكسو) من خلال الاجتماعات المنتظمة لوزراء التعليم والتخطيط، وتكريس اجتماعات منتظمة للأنشطة الثقافية، وكذلك من خلال النظر إلى البرامج وتهذيبها وتعميقها، وعقد المؤتمرات والندوات الناضجة والمنتجة عن طريق الجمعيات والمجالس الثقافية. لكن كثيراً من الاحتمالات الإضافية، مع هذه الخطوط الأخرى، يظل متاحاً، وينبغي متابعته بشكل مباشر.

٥- بشكل خاص، دعونا نلاحظ فرصة تخصيص بعض مدخولات الثروة النفطية العربية لأغراض محددة من أجل تشجيع الأنشطة الثقافية العربية عبر بيئات العالم العربي. إن أهمية تأسيس صندوق عربى للتنمية الثقافية قد أشير إليها من قبل مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الأنشطة الثقافية فى عام ١٩٧٦، وكانت هناك فرصة ضخمة للاستثمار فى مجال تنمية الإمكانية الثقافية والرأسمال البشرى للعرب، ولكن لم يتحقق أى شىء - مع الأسف - حتى يومنا هذا، خصوصاً فى تفاعلات ما حدث بعد عام ١٩٧٩، والمتغيرات التراجعية التى قادت الاهتمامات والانشغالات والتوجهات نحو الماضى بدلاً من المستقبل، ناهيك عن تأثير مازق الحروب الأهلية والداخلية والإقليمية المفجعة التى نكب العرب بها فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين! وعليه، وفى نطاق هذا السياق، فإن ما سمي "التعاون العربى"، لا بد من التشديد عليه بصيغ التنسيق أكثر من الوحدة، والتكامل بديلاً عن الاندماج. إن الشعار الذى يروج له أحياناً، أعنى شعار "الوحدة الثقافية العربية"، أصبح فارغاً وعقيماً عندما قصد بالوحدة "التماثل". إن ما ينبغى البحث عنه هو التعزيز والإثراء الكلى من خلال التفاعل بين عناصر متنوعة لكنها مترابطة بشكل تبادلى. ذلك أن أكثر من نصف قرن قد مضى على الاستقلالات

الوطنية العربية ولكن مازالت هناك تباينات لا بد أن يعترف بها بين أى دولة عربية وأخرى.

٦- إن ما يجمع هذه الأسس أو يحكمها هو المبدأ الأساسى فى المشروع الحضارى العربى لاستقلالية الثقافة العربية أو بروزها. إن الثقافة لا يمكنها أن تزدهر أو أن تبقى إذا عدت ضيعة للإيديولوجيات السياسية أو أداة أى نظام سلطوى حاكم. إنها خلاصة للإنجاز المبدع للعقل البشرى والروح البشرية وتميز المجتمع. ويعلم الجميع أن لا حياة لأى مشروع حضارى عربى مستقبلى دون فاعلية حقيقية للنخب المثقفة فى كل من الدولة والمجتمع. وعليه، فإن الثقافة هى غاية فى ذاتها، وربما كانت غاية بالنسبة للتجارب الاجتماعية العربية المتنوعة، أما أن تُعد لأمر تضره سلطات أو قوى معينة فلا بد من أن تقوم بانتهاك قدسيّتها والقضاء على ضرورتها، وهذا ما يحصل مع الأسف !!

هذه الأسس الستة التى أراها متوازناً ممثلة لركائز أى مشروع حضارى عربى يمكنها أن تغدو أداة حيوية من أجل التكامل الثقافى العربى فى المستقبل. وهى لا تتضمن سوى بعض التوجهات العامة، كالتى ينبغى أن تتسم بها السياسات الثقافية للحكومات العربية. لكن المسؤولية لا تقتصر على الحكومات وحدها - حتى عندما وسعت هذه سلطتها وأشرفت على الموارد الوطنية للجماهير - ولكنها تقع كذلك على عاتق الأفراد والجماعات ومختلف القوى النخبوية الفاعلة من الإنتلجينسيا العربية.. أولئك الذين يعيشون على الثقة ويحملونها وينقلونها، سواء كانوا من المفكرين أو العلماء أو الأدباء أو الفنانين... إلخ. إن لهم حقهم المشروع فى طلب وسائل الإنجاز الحضارى المبدع. ومن هذه الوسائل ما هو مادي، مثل الدعم المالى، ومنها ما هو معنوى إنسانى، ليس من السهل تقديمه فى هذه الأيام، حيث تسود الحكومات ذات التوجيه المركزى بشتى صنوفه السلطوية فى العالم النامى. ويبقى للحرية السبق على كل الحاجات الإنسانية : حرية الفكر، والتعبير، والعمل. وعندما نفتش بهذا الأسلوب، تصبح الحرية مسئولية تجاه السمو الذى حققه

الإنسان. وهذه المسؤولية لا تعنى مجرد لفظ لصيق بالثقافة؛ إنها تدل على تجسيد حقيقى لقيمها التى يمكن للمرء تمثيلها، ويصبح السلوك رمزاً صادقاً لندائها النبيل، عندما يستجيب المفكرون العرب - بالمعنى الواسع للكلمة - لحاجات هذا النداء بهذه الروح؛ فإنه ينبغى أن لا نخشى من نتائج معركة الثقافة فى العالم العربى.

٢- وقفة أخيرة من أجل استراتيجية تفكير لمشروع تكاملى عربى إزاء العولمة:

أزعم أن هذه "الورقة" النقدية المتواضعة قد سعت حثيثاً إلى تحليل مآزق التأخر والتخلف الذى منى به العرب فى القرن العشرين، خصوصاً فى نهاياته الصعبة، فى ضوء ثورة المعلومات العميقة المعاصرة.. ولقد هدفت فى محاولتها، سواء فى مدخلاتها المنهجية أو فى تحليل المضامين الواسعة ونقدها ومعالجتها، أو فى الخروج ببعض المقترحات والآراء - هدفت إلى التوصل إلى فهم ما يحتاج إليه العرب اليوم عند مطلع القرن الحادى والعشرين من مشروعات فى التغيير الحضارى على مستوى الرؤية والذهنية والتفكير، من أجل الوصول إلى مستوى معين من الارتقاء الثقافى Cultural Evolution فى مجتمعاتنا العربية. وإن كل جهد عربى لابد من أن ينصب أساساً ويسعى دوماً لاختزال التطورات التى حصلت فى مجتمعات أخرى، بدءاً من التفكير العلمى ووصولاً إلى التفكير (المرقمن) - إن صح التعبير - Digital Thinking، وهذه الترجمة نسبة للثورة المعرفية فى الأرقام والاتصالات البشرية التى دفعت بالثقافة العالمية إلى آفاق لا يمكن تصورها أو تخيلها بكل ما تحفل به اليوم من المفاجآت فى مختلف حقول الحياة، بحيث لم تقتصر على البيئة والبيولوجيا، بل امتدت إلى استكشاف أعماق الكون.. فما ضر مشروع العرب الحضارى إن كان هناك فى الأساس أى برنامج حقيقى يجعل ثقافتنا العربية أكثر اقتراباً من نفسها، بل أكثر التصاقاً بآليات تحقيق المعرفة والعلوم والآداب والفنون فى الثقافات الأخرى وبشكل جذرى، عبر تحولات حضارية حقيقية، تضعنا نحن العرب فى المكان الحقيقى من العالم اليوم، خصوصاً عندما يغدو تفكير العرب وقد احتل درجة عليا من النسبية إزاء المطلقات التى تحتله وتكبله. لكن متى سيدرك العرب أن ساعات العمل المنتج مقدسة، وأن المعرفة

ضرورة حياة، وأن الثقافة أسلوب حياة.. إن أكثر ما يؤلم عند العرب وشعوب العالم الإسلامي أن يجرى استخدام آخر وسائل الاتصال وثورة المعرفة والتكنولوجيا المتطورة استخداماً استهلاكياً بليداً ومادياً فى حياتهم، لمزاولة اجترار كل المألوفات والنصوص والتقاليد والمكررات والإنشائيات والخطب.. بعيداً عن توظيف الثورة المعرفية والثقافات المعاصرة توظيفاً إنتاجياً ومعنوياً فى حياتهم. فالاستخدام للمستهلكات غير التوظيف والابتكار للمنتجات. لقد أبقانا استخدام أدوات العصر على ما نحن عليه فى القرن العشرين، فى حين يحاول التوظيف والابتكار أن يجعل الجيل الجديد فى قلب الاتصال الثقافى، حيث يكون إدراك تلاشى المسافات وقيمة الزمن. ولعل وسائل الاتصال والإعلاميات الحديثة تسهم إسهاماً فعالاً فى اختراق الأمكنة، وتقليل فجوة المسافات فى الدواخل العربية على أقل تقدير، ومن خلال خلق مفاهيم موحدة، ولغة مشتركة، وكونية عربية فاعلة لا صامتة، وإحياء للأدوار النخبوية للقوى المنتجة، ودينامية فى العلاقات التبادلية... إلخ.

إن كل هذا وذاك لا يأتى ألبتة إذا ما بقيت صيغ التفكير وقوالبه فى التوفيقات التى أغرقت التفكير العربى الراهن بالمزيد من التناقضات المفجعة. وإن أى منتجات عربية مبدعة لابد أن تصل بأصواتها إلى العالم كله بلغة وأفق تفكير ورؤية عالمية، من أجل أن تغدو للعرب مكانة فى الثورة المعرفية والتكنولوجيا المعاصرة.. وإذا ما بقيت كل المستهلكات الضعيفة هى المسيطرة، وبقي التفكير العربى وقد غرق فى تناقضاته وأزماته ومعضلاته، فسوف يبقى العرب عالة على غيرهم وقد ازدادت ثنائياتهم وازدواجياتهم القائلة! إن المستقبل لن يرحم أبداً، وسيجد العرب أنفسهم وقد تكلسوا أمام ما يشهده العصر من تحولات مريعة ومتغيرات قاسية.

لقد عملت المتغيرات التى شهدتها العالم فى العشرين سنة الأخيرة على حدوث جملة من ردود أفعال ومؤثرات على مجتمعنا العربى، سواء فى فئاته الاجتماعية أو نخبه المثقفة والمهنية، أو حتى على قياداته السياسية.. وإن سرعة

المؤثرات قد أنتجت تداعيات لا حصر لها في ظل معطيات لم تكن موجودة سابقاً، فجاءت ردود الأفعال مؤثرة ومأساوية حقاً! وعليه، فقد بات العرب في حاجة ماسة في إطار مشروعاتهم الحضارية المعاصرة - إن نجحوا في فهم ما يريدون ورسم ما يتطلعون إليه - إلى البحث عن دياكتيكات جديدة تحاول أن توازن بين مختلف الأضداد القائمة، فضلاً عن محاولة تأسيس عقد اجتماعي قوى بين قوى المثقفين والقادة السياسيين من أجل خلق إمكانات جديدة للحياة العربية القادمة.

٣ - حلم المستقبلات العربية للأجيال الثلاثة القادمة :

لقد امتدت الثورة المعرفية إلى جانبي العالم في الشرق والغرب، وانعكست فجأة اتجاهات العالم اليوم لتغدو المعادلة غير متكافئة بين الشمال والجنوب من خلال المتغيرات الجديدة في السنوات العشر الأخيرة، وخصوصاً في محتويات المفردات المتنوعة في المجتمعات بكل ما يتم تبادله من الوسائل الثقافية والإعلامية والاقتصادية والتقنية التي تعبر عن حالات مستحدثة من التطورات المذهلة، وخصوصاً في اللغة ووسائل الاتصال وقوى الإبداع والتجمعات والعمليات ومجموعات العمل المنتج عبر القارات... إلخ. على نحو أنتج مفاهيم جديدة للعمل والمصالح والزمن والإبداع والمسافات والإنتاج والحريات والإنسان والمرأة والطفولة والإدارة والأفكار وصنع القرار والقيادات، والصفوات النخبوية من الإنتلجنسيا الفاعلة والتعايش والتميزات والتبادلات وشبكة المعلومات ونسبية الأشياء والبيئة والمعيشة والصحة والتنظيم واستخدام الفضاء والذرة والبيولوجيا والجينات.. وغير ذلك كثير مما يمكن أن يعد - جملة - من المقاييس التي ليست حضارية أساساً، بل ثقافية بالدرجة الأولى.

وعليه، نتساءل عن دور القوى العربية الفاعلة في التكامل الثقافي العربي إبان مرحلة العولمة التي بدأها العالم، وعن دور التنمية الثقافية والوعي الثقافي في تشكيل الهياكل المؤسسية في المجتمع أولاً، وفي بناء الوعي عند الإنسان ثانياً. وعلينا أن ندرك أن ليس للمصنفات الرائجة عربياً اليوم، بدءاً بما ينشر من كتب ومجلات وصحف، وانتهاء بما تشكله المؤسسات والمراكز والجامعات - ليس لها

أى قيمة تذكر أو أى دور مؤثر فى الثقافة العالمية المعاصرة أولاً، وليس لها أيضاً أى تأثير إيجابى فى الحياة العربية المعاصرة. إن المرء لينبهر جداً بحجم ما نشره العرب إبان القرن العشرين، ولكن هذا - مع الأسف - لم يتطور، بدليل ما حدث من انتكاسات مرعبة عند الجيل الجديد الذى أخذ يلتفت نحو الماضى ليجد فيه ضالته الروحية، ليس إلا باسم الأخلاق الحسنة والحلال والحرام.

إن المطلوب عربياً هو حدوث ثورة نقدية لكل منتجات العرب الثقافية، حيث يتم تفكيكها من أجل إعادة صياغتها وتركيبها مرة أخرى كأى متغيرات أخرى فى المفاهيم والأدوات والأساليب وحتى فى الأنظمة والعلاقات، ولتصبح المعرفة والمعلومات أول المصادر للقيمة، بدل تكريس الإنشائيات والانشغال بـ "قلنا وقالوا"! إن ما تحتاجه الأجيال العربية الثلاثة القادمة يكمن فى تأسيس ذهنية جديدة تقبل حالات التغير فى التفكير والوعى الجمعيين. ذلك أن التطورات العلمية التقنية السريعة والمفاجئة قد نقلت الإنسان فى عموم الأرض إلى مصير مدهل. ولم يزل العرب غير مدركين لما سيؤول إليه مصيرهم فى ظل أوضاعهم الحالية، خصوصاً أنهم يختلفون عن بقية شعوب الأرض، إذ يعدون من ضمن المجتمعات الثقيلة الغارقة فى الرواسب والموروثات القديمة التى لم تستطيع أن تستجيب بسرعة لما يحدث فى الثقافات الأخرى، خصوصاً فى الوعاء الثقافى العربى المحمل بمواريث كلاسيكية مترسبة فى التفكير، وكامنة فى الأذهان كموناً مؤثراً، ولم تزل بقاياها مطبقة على التفكير بكل الطوباويات والخيالات والأحلام الوردية. إن تجارب العرب المتنوعة فى القرنين الأخيرين تبدو كأنها تتراقص على نغمات متلاحقة ومتناسقة فى ترويج كل ما فى الثقافات الغربية الكبرى، خصوصاً فى تقليد الأفكار واستنساخ الإيديولوجيات وملاحقة الموديلات واستخدام التقنيات طوراً بعد آخر! وعلينا أن نرصد - مثلاً - جملة من المفاهيم والإيديولوجيات الغربية التى قلدها الثقافة العربية على امتداد القرن العشرين، بدءاً بالتعاونية والداروينية والاشتراكية والماركسية والفاشية والنازية والوجودية والبنوية، وصولاً إلى التفكيكية... إلخ. وإذا كان الأمر يقتصر على الإعجاب والاندهاش والتمثل على امتداد القرن التاسع

عشر، فقد حدثت تمردات وديماجوجيات وازدواجيات وتناقضات مضحكة على امتداد القرن العشرين.. ولكن ربما يبدو الفرق واضحاً بين نهايات القرنين السابقين؛ فلقد برز عربياً بعض المثقفين العرب عند نهايات القرن التاسع عشر، تفوقوا بأعمالهم الكبرى على منتجات مؤسسات عربية كاملة عند نهايات القرن العشرين. يكفي مقارنة ما أنجز من موسوعات ومعاجم وترجمات قام بها أفراد بأنفسهم قبل مائة سنة، بما تعجز عن فعله مؤسسات عربية اليوم!

وأخيراً لا بد من أن نردد جميعاً في تفاؤل : متى يتحقق الحلم لبناء مستقبلنا التكميلي المنشود من خلال توظيف مشروعات الحضارى على ما تقدم ذكره من إرساء المرتكزات الحقيقية التى تحتاج إلى جهود مضاعفة ومطالب كبرى فى ظل واقع مرير كالذى نجتازه اليوم؟ هذا ما سيجيب عنه المستقبل من خلال ما ستفعله الأجيال العربية الثلاثة القادمة، وعندئذ سيفوق العقلاء قائلين : لقد انتهت المهزلة، ومات العبث، وبدأت الحياة تشع بأبهى وصورها.

الهوامش

١- لقد عالجت ذلك بتوسع في كتابي: العولمة والمستقبل: استراتيجيات تفكير، (العرب والمسلمون في القرن الحادي والعشرين)، ط١، بيروت - عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠. ومن أجل التوسع في تفصيل تاريخ عمليات التحديث أشير إلى كتابي الآخر: العرب والآثراك: الانبعاث والتحديث من العثمينة إلى العلمنة، ط١ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

٢- لا بد من الإشارة إلى إصدارات شتى بالعربية حول معاني متعددة ومختلفة ومضطربة لجملة من هذه المصطلحات والمفاهيم الثقافية قام بها بعض المفكرين العرب، سواء في أعمالهم الفردية من كتب أو مقالات، أو ضمن مشاركاتهم في ندوات ومؤتمرات لبعض المراكز والمعاهد والجمعيات العربية من التي اعتنت بالمسألة الثقافية العربية وتصنيفاتها في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين. ومن بين تلك الإصدارات: ندوة وآفاق المستقبل (١٢-١٥ أبريل ١٩٩٣) في الدوحة/ قطر (الدوحة: مؤسسة دار العلوم، ١٩٩٣). وانظر أيضا: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مستقبل الثقافة العربية في القرن الحادي عشر، تقديم: محمد الميلي (تونس، ١٩٩٨). وانظر العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) تحرير: أسامة أمين الخولي، (بيروت، ١٩٩٨). وانظر أيضا قضايا فكرية (الكتاب التاسع عشر والعشرين): الفكر العربي بين العولمة والحدثة وما بعد الحدثة، إشراف: محمود أمين العالم، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٩.

٣- راجع تحديد المعاني الأساسية لكل من المصطلحين المذكورين في آخر ما صدر من الموسوعات والمعاجم العالمية الكبرى:

The Dictionary of Arts, ed. by John Turner, (34 vols)(New York: Macmillan Publishers Limited, 1996), Introduction, PP. 7-12, See also, A Dictionary of Culture and Critical Theory, ed. by Michael Payne, 1st ed. (Cambridge: Massachusetts, 1996), PP. 34-45, 47-9. See also, The History of the Scientific and Cultural Development of Mankind, New edn. (Paris: Unesco, 1999), vol 1, PP. 17-9.

٤- كنا نأمل، أن يعالج ذلك مؤخراً في منهاج ندوة "المشروع الحضاري النهضوي العربي" التي عقدت بمدينة فاس المغربية من قبل مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت في ٢٣-٢٦/٤/٢٠٠١، ولكن ذلك لم يحدث مع الأسف نظراً لعوامل عدة أوضحتها محلاً في مقالتيين نقديتين نشرتهما في جريدة النهار البيروتية، عدد ٢٤/٥/٢٠٠١، وعدد ٣٠/٧/٢٠٠١.

٥- هذا تفسير مختزل للنظرية المتواضعة التي نشرتها في كتابي: المحايلة التاريخية: فلسفة التكوين التاريخي (نظرية رؤيوية في المعرفة العربية الإسلامية، ط١، عمان/ بيروت: الأهلية

للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، الفصل الخامس : عصر النهضة والمستقبلات العربية والإسلامية : إعادة لفهم التكوينات التاريخية في ضوء فلسفة المحايلة التاريخية، ص ٤٠٩-٤٧١.

٦- راجع : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية (٤ مجلدات)، الكويت، ١٩٨٦، وعلينا أن نتوقف قليلاً عند أهم موضوع تضمنته تلك "الخطة" إذ جاء في موضوع (التكامل بين أجهزة الثقافة والأجهزة المساعدة لها : التكامل بين الثقافة والتربية) تأكيد النظم العربية على تبني استراتيجية لتطوير التربية العربية أقرتها سنة ١٩٧٩ بوضعها الأهداف الكبرى وهي أربعة: ١- الرؤية الحضارية للتربية المتميزة التي تعتمد التراث العربي الإسلامي كما تعتمد الارتباط بالعصر. ٢- التربية المتكاملة في توازنها بين الفكر والعمل، والروح والمادة، والفرد والمجتمع، والسعى في الحياة والسعى للآخر. ٣- تربية للحياة تعنى في مراحل التعليم المختلفة بفاعلية المواطن أي بالفكر الذي يتلقاه وبالمواقف التي يمارسها بالقيم التي يتمسك بها وبالوعي الاجتماعي الجماعي قطرياً وقومياً. ٤- تربية قومية تعد المواطن ليكون واعياً ولحقوقه لحقوق أمته عليه، متين الانتماء القومي، مدركاً لضرورة التعاون والتكافل بين شعوب الأقطار العربية. ويعلق (النص) بقوله : "هذه هي ذاتها الأهداف التي تسعى إليها الخطة الشاملة للثقافة العربية" (راجع أعلاه، المجلد الأول، ص ١٩٩-٢٠٠. وأنا بدوري أتساءل : هل تعد هذه الأهداف عملية وتطبيقية أم أنها قيمية مبدئية؟ وهل أتت أكلها على الساحة العربية قاطبة منذ عام ١٩٧٩ كاستراتيجية تبنتها النظم العربية رسمياً؟ ألم يفكر أو يتصور أولئك الذين رسموها بما سيحدث من تحولات كبرى في العالم لا تتفع معها استراتيجية بئسة هكذا؟ والمشكلة أن العرب مازالوا يرددون حتى يومنا هذا الأقوال نفسها، ويرددون العبارات والأهداف ذاتها دون مراجعة نقدية صريحة وموجعة لمشروعات وخطط هزيلة سميت "الاستراتيجيات".

٧- راجع التعريف في :

David B Gurlink (General Editor). Webster's New World Dictionary of the American Language (Second Concise Edition)(Cleveland and New York : Collins World. 1977)PP.184-5.

الفصل التاسع

نحو صناعات ثقافية عربية قومية

د. عماد بدر الدين أبو غازى (*)

تسعى هذه الورقة إلى طرح بعض الأفكار الأولية والتساؤلات حول العمل من أجل بناء صناعات ثقافية عربية قومية فى ظل الظروف الراهنة ، ومدى إمكانية تحقيق مثل هذا الهدف والشروط اللازمة له ، ثم التساؤل حول جدوى هذا الهدف وضرورته.

يرتبط مفهوم الصناعات الثقافية ببعض الأنشطة الفكرية والإبداعية للإنسان أى بالمعنى الضيق للثقافة ، فللثقافة معناها العام الذى يتفق عليه السسيولوجيون والأنثروبولوجيون ، ألا وهو أن الثقافة استجابة الإنسان للمطالب اللازمة لإشباع حاجاته ، من خلال نماذج معيشية أو نماذج للفكر والعمل ابتدعها الإنسان فى سبيل تحقيق إشباع هذه الحاجات المعيشية ، وهى نماذج مكتسبة يصل إليها الإنسان إما بالتفكير والعقل استجابة للوسط الذى يعيش فيه ، أو عن طريق النقل من المجتمعات الأخرى. وتتميز الثقافة كذلك بأنها اختراع أو اكتشاف إنسانى ينتقل من جيل إلى جيل ، مع قابليته للإضافة وللتعديل والتغير^(١). أما الثقافة بمعناها الضيق فيقصد بها الأنشطة الفكرية والإبداعية والفنية التى يمارسها الإنسان ، أى أن هذا المعنى ينصرف إلى الآداب والفنون بشكل أساسى ثم إلى بعض أشكال الإنتاج الفكرى^(٢). ويرتبط مفهوم الصناعات الثقافية بهذا المعنى الأخير للثقافة.

ومفهوم الصناعات الثقافية من المفاهيم لصيقة الصلة بالتحديث وبمعصر الثورة الصناعية ، ويقصد به عادة الأعمال الثقافية الموجهة إلى الجماهير

(*) مدرس الوثائق والمعلومات بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

الواسعة^(٣)، التى تنتج بأسلوب الإنتاج الواسع النطاق أو الإنتاج للجماهير. وتدخل فى عملية إنتاج هذه الأعمال رءوس أموال كبيرة، كما أنها تمر بمراحل متعددة حتى تخرج فى صورتها النهائية. ويدخل فى إنتاجها مُمول أو منتج وعمالة كبيرة العدد نسبياً ليست بالضرورة هى المصنف للعمل أو المبدع له، وتشبه العملية الإنتاجية فيها ما يتم فى مجال الصناعات الحديثة، على نحو جعل هذا النوع من المنتج الثقافى يوصف بأنه "صناعة ثقافية"، حيث تتحول طرق إنتاج الأعمال الإبداعية والفكرية من الطرق التقليدية التى يلعب فيها المبدع الفرد أو مجموعة المبدعين الدور الأساسى فى إخراج المنتج الثقافى بصورته النهائية، لتتحول إلى عملية إنتاجية مركبة، يشارك فيها آخرون، ويستعاض عن الاتصال المباشر بين المبدع والمتلقى بآليات السوق لنقل العمل الإبداعى إلى قطاعات أوسع من الجمهور من خلال وسائط مختلفة.

ومثلما كان التصنيع مسئولاً عن النمو الهائل فى قدرة المجتمعات الحديثة على توليد الثروة مقارنة بالمجتمعات التقليدية، كان التصنيع الثقافى مسئولاً كذلك عن التطور الهائل فى القدرة على توليد "الثروة" الفكرية والفنية والثقافية فى تلك المجتمعات، وعن تحقيق الاتصال الواسع بين المبدع والجمهور، ذلك الجمهور الذى أصبح جمهوراً كبيراً من المتلقين، وعن تغيير نوعية المتلقين للمنتج الثقافى، فبعد أن كانت الصفة الغالبة على الجمهور المتلقى للفنون والآداب هى "النخبوية"، أتاحت الصناعات الثقافية إمكانية وصول الإنتاج الثقافى إلى قطاعات واسعة من الجماهير التى تنتمى إلى مختلف الطبقات، بغض النظر عن معرفة المتلقين الجدد للقراءة، وكذلك أدى ظهور الصناعات الثقافية وتطورها إلى تغير محتوى المنتج الثقافى، بل تغير رسالته التى يحملها، وتعاضم تأثير الإنتاج الثقافى فى المجتمع بصورة لافتة.

ومن أبرز الأمثلة على الصناعات الثقافية: السينما والدراما التليفزيونية ونشر الكتب والتسجيلات الموسيقية والغنائية المنتجة بهدف التسويق الواسع والبرامج التليفزيونية الثقافية^(٤).

إذن فالصناعة الثقافية تقوم على : " مادة أولية " هي الإنتاج الفكرى أو العمل الإبداعى ، وعملية تحويلية تتم عبر التصنيع الذى يعتمد على المقومات التقليدية للصناعة : التنظيم ورأس المال وقوة العمل ووسائل الإنتاج المتطورة، (وينتج عن كل هذا عمل إبداعى فى صورة جديدة) ، ثم تأتى فى النهاية عملية التسويق^(٥).

لقد كانت البداية الأولى لتحول العمل الثقافى إلى صناعة — بهذا المعنى — مع ابتكار يوحنا جوتنبرج للطباعة بالأحرف المتحركة ، حقاً لقد ظهرت الطباعة فى الصين وبعض بلدان الشرق الأقصى قبل ظهورها فى أوروبا بعدة قرون ، لكنها لم تنتشر على النطاق العالمى انطلاقاً من هناك ، كما ظهرت أشكال من الطباعة كذلك فى مصر فى حقبة ما بين القرنين العاشر والرابع عشر للميلاد، لكنها ظلت لا تشكل سوى ظاهرة هامشية فى المجتمع المصرى واختفت فجأة دون أن تترك أثراً قوياً^(٦). أما ابتكار جوتنبرج فقد تحقق له الانتشار والتطور ، وربما كان ذلك بسبب ارتباط ابتكاره بتحويلات اجتماعية وفكرية وثقافية عميقة عاشتها المجتمعات الأوروبية فى حقبة التحولات التاريخية فى القرن الخامس عشر لميلادى من العصور الوسيطة إلى العصور الحديثة. وقد حققت الطباعة لأول مرة فى التاريخ الإنسانى إمكانية الإنتاج الكبير للكتاب ، فأتاحت الفرصة لانتشار المعرفة، وإمكانية تداولها بين الجماهير. لقد دفعت الحاجة إلى المعرفة — الإنسان للبحث عن وسيلة لنشرها على نطاق واسع ، فكان التطور التقنى فى إنتاج الكتاب (وسيلة نقل المعرفة فى ذلك الحين)، الذى تمثل فى التحول من الكتاب المخطوط الذى يحصل عليه عشرات من أفراد النخبة، إلى الكتاب

المطبوع الذى يتاح الحصول عليه لآلاف ممن يعرفون القراءة ، الأمر الذى أدى كذلك إلى سلسلة من التحولات الفكرية والثقافية والعلمية والاجتماعية واسعة النطاق^(٧). وكانت تلك هى اللبنة الأولى فى صرح الصناعات الثقافية .

وقد شهد القرن التاسع عشر تطوراً هائلاً فى مجال الصناعات الثقافية على النطاق العالمى بفضل التطور التقنى ، وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر كان اختراع كاميرات التصوير الفوتوغرافى ، ثم ظهرت الأشكال الأولى لتقنيات التسجيلات الصوتية ، وبعدها كان اختراع السينما مع أواخر القرن نفسه ، وكان لكل تلك الابتكارات الجديدة نتائج حاسمة فى رسوخ الصناعات الثقافية وتطورها .. وفى خلال القرن العشرين تطورت هذه التقنيات - تقنيات الوسائط المسموعة والمرئية، وتلك التى تجمع بين السمع والرؤية (السمعية-بصرية) - وكذلك تقنيات الطباعة تطوراً هائلاً ، وإن كان تطور الصناعات الثقافية وسيادتها على الإنتاج الثقافى لم يسر فى خط صاعد على الدوام، مثلما هو الحال فى تاريخ التطور التقنى الذى استمر فى صعود متواصل ، فلم تقض الصناعات الثقافية على الأشكال القديمة والتقليدية للإنتاج الثقافى^(٨).

وقد دفع هذا التطور التقنى بالإبداع الذى يأخذ شكل منتجات الصناعات الثقافية ليحتل مكاناً متميزاً فى العمل الثقافى ، ولم يعد الأمر مقصوراً على انتشار المعرفة المكتوبة بواسطة الطباعة ، بل أصبح من الممكن كذلك نشر فنون الموسيقى والغناء عبر المكان والزمان بواسطة الأسطوانات ، ثم شرائط التسجيل بأنواعها المختلفة ، وأخيراً بواسطة الأقراص المدمجة ، كذلك مكن ظهور التصوير الإنسانية من أن تقوم بتوثيق تراثها المادى والمعنوى وإعادة إنتاج نسخ منه قابلة للتسويق ، كما أتاح تحويل النصوص الأدبية إلى أشكال مرئية .

ثم كان التطور فى وسائل الاتصال عن بعد باختراع الراديو ثم التليفزيون عاملاً أضاف قيمة جديدة للصناعات الثقافية ، وأضفى عليها قوة وتميزاً ، وحقق

لها انتشاراً جماهيرياً أكبر كثيراً مما تحقق مع التطور التقنى فى أدوات إنتاج الثقافة ، بل أدى هذا التطور إلى ظهور صناعات ثقافية جديدة ، قامت على أنواع أدبية وفنية لم تكن معروفة من قبل كالدراما التليفزيونية والإذاعية .

والأمر المؤكد أن الفضل فى ظهور الصناعات الثقافية وتطورها يرجع إلى أمور تقع خارج نطاق محتوى الإنتاج الثقافى ومضمونه تماماً؛ فالثورة التقنية المواكبة للثورة الصناعية هى المسئولة عن هذا التطور بشكل أساسى .

وباستثناء الطباعة، ترجع كل الإنجازات التى قامت عليها الصناعات الثقافية إلى عصر الثورة الصناعية ، بل إن الطباعة التى ظهرت قبل ذلك العصر بعدة قرون شهدت نقلة فارقة بفضل منجزات الثورة الصناعية. ومن هنا لا غرابة فى أن عصر الثورة الصناعية قد صبغ الصناعات الثقافية بصبغته، وفرض عليها قيمه، بما فى ذلك منطق الربح والخسارة ، ومنطق المنافسة الضارية بين الصناعات القومية من أجل السيطرة على الأسواق وبسط الهيمنة عليها ^(٩). وقد أخذت هذه المنافسة أبعاداً أكثر عمقاً وخطورة فى حالة الصناعات الثقافية ، حيث إن محتواها يمس بشكل مباشر منظومة القيم والأفكار السائدة فى كل مجتمع من المجتمعات ، فظهرت مفاهيم مثل الاستعمار الثقافى، والتبعية الثقافية، وثقافة التبعية ^(١٠).

لقد ظهر مفهوم الصناعات الثقافية عندما كانت قيم الثورة الصناعية هى السائدة، على أساس أن الصناعة هى القيمة العليا. لكننا نتساءل الآن، ومع ثورة المعلومات والاتصالات وقيمها الجديدة وما يصاحبها من تطورات: ما وضع الصناعات الثقافية فى زمننا الراهن؟ وهل استمرت أساليب الإنتاج الثقافى نفسها أو تغيرت وتطورت؟ وهل ما زال لمصطلح الصناعات الثقافية استخدامهم؟ وهل ما زالت له دلالاته نفسها؟

لقد شهد العقد الأخير من القرن الماضي — بخاصة في سنواته الأخيرة — تطوراً هائلاً في مجال المعرفة ووسائل اكتسابها، بفضل إنجازات ثورة المعلومات المستندة إلى ما تحقق من تقدم هائل في الاتصالات. وقد انعكس هذا التطور كذلك على عمليات الإنتاج الثقافي في أكثر من اتجاه ، بصورة تجعل الاحتمالات المستقبلية الواردة فيما يخص الصناعات الثقافية متعددة ^(١١)؛ فقد تدفع ثورتا الاتصالات والمعلومات بالصناعات الثقافية إلى الأمام بقوة، بما تقدمانه من إمكانيات كبيرة في إنتاج الثقافة ونشرها ، وقد تؤدي إلى ظهور مفاهيم جديدة للإنتاج الثقافي مغايرة تماماً لتلك المفاهيم التي سادت منذ عصر الثورة الصناعية ^(١٢)، فمن ناحية ترصد تقارير اليونسكو أن تداخل المنتج الثقافي والمعلوماتي والإعلامي أصبح ظاهرة واضحة في المجتمعات الجديدة التي قطعت شوطاً على طريق بناء أسس حضارة الموجة الثالثة ^(١٣)، وإن التطور في تقنيات المعلومات والاتصالات يؤدي كل يوم إلى مزيد من طمس الحدود بين المنتج المعلوماتي والمنتج الثقافي وإلى تداخلهما مع المنتج الترفيهي؛ فأساليب الإنتاج وهياكله وعمليات التوزيع وظروف استخدام المستهلك للسلعة في الحالات الثلاث تكاد تكون متطابقة الآن ^(١٤)؛ ومن ناحية أخرى ترصد هذه التقارير أيضاً سيطرة أشكال الإنتاج عابرة القارات، والتي تتخطى حدود الدول والكيانات القومية ، وتتجاوز الهويات الثقافية لتفرض أنماطاً "عالمية" مدعومة بتقنيات المعلومات والاتصالات ^(١٥). ويرتبط بذلك هيمنة اللغة الإنجليزية على التعامل في شبكات المعلومات؛ تلك الشبكات التي أصبحت تحلّ يوماً بعد يوم المكانة الأولى بين مصادر اكتساب المعرفة، وباتت أهميتها في تداول الإنتاج الثقافي وتسويقه تتزايد بصورة واضحة ، فنسبة المواقع الإنجليزية على الإنترنت تصل إلى ٨١ % ، في حين يصل مستخدمو اللغة الإنجليزية على الشبكة إلى نسبة ٥٧ % من إجمالي المستخدمين ^(١٦)؛ الأمر الذي

يسهم فى ترسيخ هيمنة ثقافة واحدة عالمياً، وهو ما تسعى اليونسكو جاهدة إلى تلافيه من خلال توصيات مؤتمراتها ، ومن خلال ما تصدره من تقارير^(١٧).

وفى اتجاه مقابل تتيح ثورتا المعلومات والاتصالات إمكانات جديدة فى إنتاج الثقافة وتلقيها ، ليس على مستوى الدول والمجتمعات فحسب، بل على المستوى الفردى كذلك ، فكثير مما كان يعد صناعات ثقافية أصبح من الممكن إنتاجه بتكلفة محدودة، وتوزيعه بشكل واسع النطاق بالاستعانة بالتقنيات الحديثة للحاسبات الآلية فى الاتصالات ونقل المعلومات عبر الإنترنت ، فقد بات متاحا لنا أن نستخدم التقنيات الرقمية الحديثة فى إنتاج الأفلام والكتب والمصنفات الموسيقية والغنائية وصور الأعمال التشكيلية بتكلفة زهيدة نسبيا وبإمكانيات محدودة تختلف من حالة إلى أخرى^(١٨). لقد أصبح من الممكن - على سبيل المثال - أن ينتج المؤلف كتابه اليوم من الألف إلى الياء دون حاجة إلى ناشر ومطابع وموزعين ، حيث يكتبه على حاسبه الشخصى ، ثم يوزعه إلكترونيا دون أن يكلف نفسه عناء طباعته ورقيا أو عناء البحث عن ناشر وموزع له ، و يحصل على العائد مباشرة كذلك من خلال بطاقات الائتمان ووسائل الدفع الإلكتروني ، وهذا يؤدي فى المحصلة النهائية إلى منتج ثقافى أقل سعرا وأكثر انتشارا ، فضلا عن إمكانية التفاعل المباشر بين المؤلف والمتلقى (المنتج والمستهلك) ، كذلك تضيف التقنيات الرقمية الكثير من الإمكانيات فى مجال التأليف الموسيقى من ناحية، وتداول المؤلفات الموسيقية من ناحية أخرى؛ وهذا ما ينطبق بشكل ما على صناعة السينما كذلك. إن هذا العصر بقدر ما يطرح من احتمالات الهيمنة الثقافية للدول الأقوى وفرض أنماطها الثقافية بصورة كونية ، يفتح الباب أمام الدول الأقل تطورا لتلحق بركب العصر الجديد وتعوض ما فاتها ، و يطرح أيضا إمكانيات تحقيق فردية الإنسان .

ومع التقدم السريع فى مجال البرمجيات الذى نعيشه كل يوم ويشعر بآثاره فى حياتنا اليومية كل مستخدمى الحاسبات الشخصية، ومع تطور شبكات الاتصالات بالاعتماد المتزايد على الاتصال المباشر بالأقمار الصناعية ، وباستخدام الألياف البصرية^(١٩)، سوف تشهد السنوات القليلة القادمة تعاظماً هائلاً على صعيد تطوير الإنتاج الثقافى، اعتماداً على القدرات والإمكانات التى تتيحها ثورة المعلومات والاتصالات.

لذلك فإن تأثير حضارة الموجة الثالثة – ودعامتيها: ثورة المعلومات وثورة الاتصالات والعولمة بما فيها تجسيد لها – على الصناعات الثقافية على المستوى القومى من الممكن أن يكون تأثيراً إيجابياً بقدر ما قد يكون من الممكن أن يكون سلبياً. والأمر يتوقف فى جميع الأحوال على تفاعلنا مع العصر الجديد ومعطياته الفكرية والتقنية على حد سواء .

من هنا فنحن فى حاجة إلى التعايش مع العولمة والبحث عن مكان فى داخلها، والسعى إلى العمل على " أنسنتها " والتصدى لسلبياتها ، أكثر مما نحن فى حاجة إلى الانعزال عن التطورات العالمية الجديدة والصدام مع معطيات العصر الجديد ، كى لا نفقد موضع قدمنا فيه مثلما فقدناه فى عصر الثورة الصناعية عندما عجزنا عن إنجاز عملية التحديث ، وفى إطار التطور السريع لتقنيات الاتصال وملا صاحبها من ثورة فى تقنيات المعلومات ، لا بد من تناول أبعاد هذه الثورة وتأثيراتها المختلفة فى الثقافة الوطنية والبحث من أجل إعادة النظر فى تنظيم المجتمع وكيفية استغلال موارده المتاحة لنتعايش مع عالم الغد الذى ستصبح فيه المعرفة وتقنية الاتصال ومدى سرعتها فى تداول المعلومات هى العامل الأساسى لتحقيق النمو الاقتصادى والتقدم الاجتماعى، بل والسيطرة السياسية على المستويات كافة ، حيث إن المعرفة هى السلطة والقوة .

ولا شك في أن الصناعات الثقافية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحديث ؛ فلقد ارتبط التحديث مفهوماً ومصطلحاً وسلوكاً بعصر الثورة الصناعية وبما أنتجته من قيم^(٢٠)، أو بحضارة الموجة الثانية، إذا ما استخدمنا مصطلحات ألفن توفلر .

وإذا كانت المجتمعات العربية لم تنجز عملية التحديث كاملة عبر قرنين من الزمان ، فهل لا زال التحديث مهمة آنية ، أو شعاراً ملائماً لتلك المرحلة ؟ أم أن عصر التحديث قد فات أوانه ؟

إن كل مرحلة من مراحل الإنجاز البشرى عبر التاريخ لها شروطها ومطالبها. وقد كان التحديث مطلباً من مطالب مرحلة الثورة الصناعية ، واليوم وقد دخل الإنسان عصر ثورة المعلومات، وقطع فيها شوطاً ليس بالقليل ، فإن متطلبات هذا العصر تتضمن التحديث وتتجاوزها؛ فلم يعد التحديث وحده يكفي لإنجاز مهام هذه المرحلة، فنحن نحتاج إلى ما فوق التحديث، أو ما بعد التحديث. إن الأمر حقاً جد خطير، فإذا لم ننجز التحديث وما بعد التحديث دفعة واحدة فلا مكان لنا على خارطة الزمن الجديد !

إن مطالب المرحلة الجديدة على المستوى الثقافى تحتاج منا الكثير. و"منا" هنا تعود على المجتمع كله ، فالمسئولية ليست مسئولية الدول وحدها ، بل إنها ليست مسئوليتها بالدرجة الأولى؛ إنها مسئولية مجتمع يحتاج إلى تغيير فى المفاهيم الأساسية الحاكمة لسلوكه.

وفى عصر ثورة المعلومات أصبحت التحولات على الصعيد الثقافى حاسمة فى إنجاز التطور المنشود. فالمعرفة هى كلمة سر العصر الجديد ، والثقافة باتت منتجاً استراتيجياً فى هذا العصر، وإذا كانت بعض الدول العربية قد حققت فى السنوات الماضية منجزاً مهماً على صعيد تطوير البنية الأساسية فى مجال الثقافة، وفى تطوير منتجها الثقافى وتحديثه ، فإن هناك شرطين أساسيين لا غنى عنهما لاستكمال هذا الإنجاز وتطويره :

أول هذين الشرطين ، إطلاق طاقات الابتكار والإبداع بلا حدود ولا قيود. وليس المقصود هنا طاقات الإبداع الفنى فحسب ، بل كل طاقات الإبداع المعرفى لدى الإنسان العربى. وإذا كانت قيود الماضى قد عاقت تطورنا فى عصر الثورة الصناعية ، فلا نملك رفاهية أن تعوقنا هذه القيود فى عصر ثورة المعلومات؛ فالحرية الفكرية والسياسية شرط ضرورى لتحقيق أى تطور للصناعات الثقافية ، وبدونها يكون من المحال أن نتحدث عن منافسة فى مجال الصناعات الثقافية ، أو فى مواجهة لمحدثات العولمة.

واللافت للنظر أن القيود على انطلاق الابتكار والإبداع تأتى عندنا من المجتمع نفسه عادة وليس من الدولة ، فهناك مناخ عام معاد للحرية الفكرية فى مجتمعاتنا العربية ، حيث تسود حالة من عدم التسامح مع الاختلاف ، ورغبة فى فرض نمطية ذهنية على المجتمع تحت دعاوى دينية فى الغالب. ومما يؤكد ذلك أن جل حالات مصادرة الإبداع الفنى أو الإنتاج الفكرى فى ربع القرن الأخير لم تأت من الدولة ومؤسساتها وأجهزتها الرقابية فى المحل الأول ، بل أتت من التيارات السلفية فى المجتمع ، أو تحركت بتحريض منها ، أو ممالة لها.

أما الشرط الثانى فهو الشفافية الكاملة فى المجتمع ، وحرية تداول المعلومات ، وهنا تأتى مسئولية الدولة أساساً ، فعليها يقع عبء تطوير مرافق المعلومات ، وتغيير البنية التشريعية بما يحقق التدفق المرن واليسير للمعلومات ، وبرغم ما تحقق على صعيد إنشاء البنية الرقمية فى عدد من الدول العربية، إلا أن الأمر مازال يحتاج إلى مزيد من الجهد والعمل حتى نلحق بعصر المعلومات.

و بدون الحرية الفكرية والشفافية المعلوماتية لن نستطيع أن نحقق على المستوى العربى إنجازاً حقيقياً فى مجال الإنتاج الثقافى نواجه به عصر العولمة .

لكن هل يكفى أن نوفر الحرية والشفافية كى ننجز بناء صناعات ثقافية

عربية قومية ؟

فى تقديرى أن الإجابة بالنفى ! لكن دعونا نطرح تساؤلا آخر قبل هذا، هو:

هل هناك إمكانية أصلا لقيام صناعات ثقافية عربية قومية ؟

فى تقديرى أن الإجابة هنا أيضا بالنفى، فالنظم العربية بل المجتمعات العربية تختلف فى موقفها من محتوى الصناعات الثقافية بصورة تجعل من شبه المستحيل الحديث عن صناعات عربية واحدة فى المدى القريب أو المنظور على الأقل ، ففى ظل اختلاف المعايير وتباينها فى النظر إلى الإبداع الفنى والأدبى لا يمكن أن نتحدث عن صناعة ثقافية عربية قومية ، فالمنظومة العربية تضم دولا تسود فيها تيارات تتعامل مع بعض الأنواع الفنية والأدبية بوصفها من المحرمات. والإبداع الفنى والأدبى هو المادة الأولية الأساسية التى تقوم عليها الصناعات الثقافية ، كيف نتجه إذن نحو بناء صناعات ثقافية عربية قومية ، ونحن لا نملك موقفا موحدا من المادة الأولية التى تقوم عليها هذه الصناعات ؟

ويعوق هذا الاتجاه أيضا التفاوت الكبير فى درجة تطور الصناعات الثقافية فى البلدان العربية ونموها . ولنأخذ مثلا واحدا على هذا التفاوت ، وليكن فى مجال صناعة السينما فى دولتين عربيتين تعترفان بهذا الفن وتملكان رصيـدا مشرفا فيه ، ففي مصر بلغ عدد الأفلام المنتجة فى عام (٢٠٠٠) ٣١ فيلما روائيا طويلا، وتسعة أفلام روائية قصيرة، واثنـا عشر فيلم تحريك وصلصال ورسوم متحركة وجرافيك، و ٣١ فيلما تسجيليا ، شارك فى إنتاجها سبع عشرة شركة إنتاج خاصة ، بالإضافة إلى المركز القومى للسينما التابع لوزارة الثقافة ، والقطاعات المختلفة لاتحاد الإذاعة والتليفزيون^(٢١). أما فى تونس فقد شهدت السنوات العشر الأخيرة إنتاج ٢٥ فيلما طويلا فقط . ويتراوح الإسـهام المباشر للدولة فى الإنتاج السينمائى ما بين ٣٠ و ٣٥% من تكلفة إنتاج الأفلام المدعـمة ، ويعبر هذا العدد من الأفلام عن طفرة كبرى فى قطاع السينما بعد التشجيع الذى منحتـه الدولة للمستثمرين^(٢٢).

وفضلا عما سبق يفترض الاتجاه نحو بناء صناعات ثقافية عربية قومية أن يخرج الإنتاج الثقافى بلغة واحدة هى العربية الفصحى بالطبع. على أنه إذا كلن هذا الأمر طبيعيا فى صناعة الكتاب والنشر، فالأمر يختلف فى مجال الإنتاج الثقافى المسموع والمرئى ، فلا بد من أن يتم إنتاج جزء كبير منه بالعاميات العربية ، أو كما يسميها البعض "المحكيات" ؛ وهذا أمر بالغ الأهمية لكى تصل الرسالة الثقافية المضمنة فى المنتج إلى المتلقى المستهدف، وبخاصة فى ظل انتشار الأمية فى مجتمعاتنا.

إذن ما العمل ونحن أمام مفترق طرق تاريخى وحضارى ؟ وهل نحن نملك مقومات صناعات ثقافية عربية ؟

إن المنطقة العربية تمتلك مقومات مهمة للإنتاج الثقافى ، فنحن نملك تراثا ثقافيا وحضاريا متنوعا فيه الشفوى والمكتوب والمادى، يمتد لعدة آلاف من السنين، ويعد هذا التراث ثروة كبرى لا تتضب ، فهو يشكل مادة أولية شديدة الثراء للإنتاج الثقافى ، لا بما يحتويه من قيم - فحسب - يستلهمها المبدعون فى العالم العربى، لكن أيضا بما يقدمه كذلك من مادة صالحة لتكون موضوعات للمنتج الثقافى.

نحن كذلك نملك عددا من المبدعين للإنتاج الثقافى، أصحاب كفاءات عالية، حقق بعضهم إنجازات وضعتهم على المستوى العالمى فى مجالات الإبداع الفنى والأدبى، ولدينا كذلك أصحاب الخبرات التقنية من ذوى المقدرة العالية فى مختلف الصناعات الثقافية . كما نملك قدرا لا بأس به من مقومات البنية الأساسية للصناعات الثقافية، يتفاوت من بلد إلى بلد فى الوطن العربى .

ومع ذلك كله فإن حال صناعاتنا الثقافية لا يتناسب مع قدراتنا الكامنة .

ما المطلوب منا إذن حتى تنهض الصناعات الثقافية فى عالمنا العربى ؟

إن المهمة الأساسية الملقاة على عاتق مجتمعاتنا العربية هى توفير الشروط الملائمة لقيام صناعات ثقافية عربية متعددة ، والسعى إلى تشجيع

الصناعات الثقافية العربية القائمة والعمل على تدعيمها وحل مشكلاتها ، والتحرك فى اتجاه إنشاء مواقع جديدة للإنتاج الثقافى فى الوطن العربى ، سواء كانت مواقع حكومية أو أهلية أو مشتركة ، والعمل على زيادة عدد مواقع الإنتاج الثقافى؛ فكل موقع جديد هو إضافة لقوتنا الثقافية ولقدرتنا على المنافسة؛ فكلما تعددت مواقع الإنتاج وتنوعت واختلفت، ازدادت الحياة الثقافية ثراء .

أما الشروط الملائمة لتطور الصناعات الثقافية العربية فبعضها سياسى ، وبعضها قانونى وتشريعى، وبعضها الآخر يرتبط بتوفير المقومات المادية لتلك الصناعات الثقافية. ومن هذه الشروط :

أولا : ضرورة الاعتراف بالتعددية الثقافية داخل الإطار العربى :

وفى ضوء ذلك يجب الإقرار بالتعددية على مستوى الشعوب العربية ، فهناك ثقافات عربية عدة لا ثقافة عربية واحدة ، فمكونات الثقافة فى مصر تختلف عنها فى المغرب العربى ، وكلاهما يختلف عن الجزيرة العربية ... إلخ، ثم الاعتراف بالمجموعات المستبعدة ثقافيا والمهمشة داخل الدول العربية، مثل البربر فى دول شمال إفريقيا ، والأكراد فى شمال العراق وسوريا ، وقبائل جنوب السودان ، ومنحهم الحق فى التعبير عن هويتهم الثقافية الخاصة داخل الأطر الوطنية.

ثانيا: تخفيف القيود الرقابية على الإبداع الفنى والأدبى الذى يعد المادة الأولية الأساسية لعدد من الصناعات الثقافية ، بما يتيح للمبدعين قدرا أكبر من الحرية التى تعد شرطا لازما لتطور الفنون والآداب. ومن الجدير بالذكر أن القيود الرقابية على الإبداع وحدود المسموح به فى الوطن العربى، تختلف من دولة إلى أخرى ، فيتسع هامش الحرية فى بعض الدول حتى تندرج حالات المصادرات الرقابية ، فى حين تطول قوائم المحظورات الرقابية فى دول أخرى فتشمل الدينى والسياسى والعلمى أحيانا .

ثالثا : امتداد الإعفاءات الجمركية إلى أدوات الإنتاج الثقافى ومكونات الصناعات الثقافية المستوردة مثل : الورق، والأحبار، والأفلام، وتجهيزات المعامل والاستوديوهات السينمائية، وأجهزة الحاسب، والبرمجيات، وآلات التصوير الفوتوغرافى والسينمائى، وأجهزة العرض، والمسجلات؛ فغالبيتها مستوردة من الخارج ، ومنح مشروعات الصناعات الثقافية حوافز ضريبية، تتمثل فى منحها فترات سماح ضريبى طويلة حتى يشهد عودها ، وتخفيض الأعباء الضريبية على الصناعات الثقافية وليس على الإنتاج الفكرى فحسب، كما هو معمول به الآن فى بعض الدول العربية ، والتوسع فى الإعفاءات الضريبية الممنوحة للمؤلفين والمترجمين والفنانين التشكيليين فى بعض الدول العربية لتشمل المبرمجين ومصممي المواقع على الإنترنت ، وذلك حتى تتمكن الصناعات الثقافية العربية من المنافسة مع الصناعات الثقافية الأوروبية والأمريكية. وفى الوقت نفسه يلزم تشجيع قيام صناعات لأدوات الإنتاج الثقافى فى الوطن العربى ، مع محاولة تحقيق التكامل فيما بينها ، وتوقيع اتفاقيات لعدم الازدواج الضريبى والجمركى بين الدول العربية فيما يتعلق بالصناعات الثقافية، لحين إعفائها إعفاء كاملا من الضرائب، بما يخفف أعباء الاستيراد من الخارج؛ وهى تمثل توجهات بعض الدول العربية حقا^(٢٣).

رابعا : تقديم التسهيلات الائتمانية لمشروعات الصناعات الثقافية وحسبانها من المشروعات الاستراتيجية التى تخدم المصالح العليا للأمة ، وتشجيع المصارف ومؤسسات الائتمان على الاستثمار فى الصناعات الثقافية ، التى تحتاج إلى رؤوس أموال كبيرة .

خامسا : زيادة الموازنات الحكومية المخصصة للثقافة ، كي تتمكن وزارات الثقافة فى الدول العربية من القيام بدورها فى دعم العمل الثقافى ، وفى مساندة

المشروعات الثقافية التى تقوم بها الجمعيات الأهلية ومؤسسات المجتمع المدنى ، والسعى إلى إنشاء الصناديق الحكومية ذات الموازنات المستقلة عن موازنة الدولة لتوفير حرية الحركة فى العمل الثقافى. وهناك تجارب رائدة وناجحة فى هذا المجال؛ من أهمها تجربة صندوق إنقاذ آثار النوبة، وتجربة صندوق التنمية الثقافية فى مصر. وقد حققت التجربة الأولى إنجازاً مهماً فى ستينيات القرن الماضى فى تحقيق مشروع إنقاذ معبدى أبو سمبل وغيرهما من آثار النوبة؛ أما التجربة الثانية، التى مر عليها ما يزيد عن عشر سنوات، فما زالت تحقق النجاح فى دعم العمل الثقافى فى مصر، سواء كان عملاً أهلياً أو حكومياً ، حيث مول صندوق التنمية الثقافية إنتاج عشرات من الكتب الثقافية وشرائط الفيديو والكاسيت وأسطوانات الليزر. ويسهم هذا الصندوق كذلك فى تمويل الأفلام السينمائية التسجيلية والوثائقية والعروض المسرحية ، ويدعم بعض الجمعيات الثقافية حتى تتمكن من القيام بنشاطها .

سادساً : تقديم الدعم غير المباشر للصناعات الثقافية من خلال تنظيم المسابقات التى تقدم فيها الجوائز المالية الكبيرة، التى تغطى جزئياً تكاليف الإنتاج الثقافى. ومن أبرز النماذج الناجحة فى هذا المضمار المهرجان القومى للأفلام الروائية فى مصر ، وجوائز الترجمة ونشر الثقافة العلمية التى يقدمها المجلس الوطنى للثقافة فى الكويت .

سابعاً : الاهتمام بالروابط الثقافية والاتحادات العربية للمبدعين ولمنتجى الأعمال ذات الطبيعة الثقافية ودعم دور هذه المؤسسات ، ومساندتها فى حماية حقوق الملكية الفكرية لأعضائها؛ فأحد مقومات نجاح الصناعات الثقافية هو الحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمبدعين وحمايتهم من خلال التشريعات والقوانين، ومن خلال التزام الدول بتوفير آليات تطبيق هذه القوانين

ومتابعة حماية حقوق مواطنيها في الخارج. وفي هذا السياق ينبغي العمل من أجل توحيد التشريعات العربية لحماية حقوق الملكية الفكرية، ومتابعة تلك الحقوق داخل الإطار الإقليمي العربي .

ثامنا : تطوير البنية الأساسية للصناعات الثقافية، لا سيما تلك البنية التي تدعم إقامة مرافق المعلومات والاتصالات الحديثة ، ففي ظل التطورات التقنية الهائلة في قطاعي الاتصالات و المعلومات ، يحتل تطوير شبكات المعلومات أهمية بالغة؛ فهي وسيلتنا في الحصول على موضع لنا على خارطة العالم الجديد ، وهي طريقنا لضمان الحفاظ على ثقافتنا في مواجهة التحدي الذي تفرضه العولمة.

تاسعا : الاهتمام بالمؤسسات الأكاديمية والمعاهد العلمية التي تعد العاملين في المجالات المختلفة للصناعات الثقافية ، وتشجيع الشباب على العمل في مجال تقنيات المعلومات والاتصالات ، وتبني الدولة للبارزين منهم لتكوين أجيال تصلح لمواجهة تحديات المستقبل .

عاشرا : الاستفادة من التراث الحضاري والثقافي فسي للوطن العربي بإنتاج مصنوعات سمعية بصرية وسينمائية وأفلام وثائقية عن التراث الثقافي العربي، بغية عرضها في محطات التلفزيون والفضائيات ، والاهتمام بالتوجه إلى الجاليات العربية في المهجر من خلال الفضائيات العربية للحفاظ على هويتهم الثقافية

ويجب أن تكون العولمة فرصة جديدة تتيح للعالم العربي المزيد من الحضور العالمي والإسهام في رقي الإنسانية. إن المنطقة العربية التي شهدت عبر تاريخها الممتد حضارات أسهمت في التراث الإنساني العالمي إسهاما إيجابيا فعلا، تملك من الرصيد الحضاري والثقافي ما يؤهلها لمواجهة تحديات العولمة من خلال

صناعات ثقافية قوية تؤكد هويتها، وتعزز مقومات شخصيتها ، وتدافع عن خصوصيتها في ثقافة العصر الجديد وقيمه.

لقد أصبحت الثقافة في ظل الظروف السياسية والاقتصادية الجديدة رهانا ينبغي كسبه؛ فتورة الاتصالات التي حولت العالم إلى قرية كونية صغيرة تفرض علينا أن نواجه التحدي الذي تفرضه، والمتمثل في سيادة ثقافة الأقوى تقنيا ، خصوصا بعد أن أصبحت الثقافة والمعرفة في الوقت الراهن قوة وسلطة و سلعة تفرض سيطرتها، وتصدر من أنحاء العالم المختلفة بواسطة الأقمار الصناعية من خلال الفضائيات والإنترنت ، وأصبحت الصناعات الثقافية ذات مردود اقتصادي كبير يفوق أحيانا عائد الصناعات التقليدية. إن المجتمعات النامية تواجه تحديات كبيرة، تفرضها طبيعة الاقتصاد العالمي الجديد القائم على تقنية الاتصالات. وإذا لم نقم صناعاتنا الثقافية على أساس قوى فلن نقوم لنا قائمة ، لكن هذا الأساس القوى لن يتحقق بالتوحيد القهرى لصناعاتنا الثقافية، بل بالحرية الفكرية، والشفافية، والتعاون بين الدول ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الاقتصادية.

المراجع

- ١- انظر : إبراهيم بيومي مذكور وآخرين : معجم العلوم الاجتماعية، الشعبة القومية والهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، مادة : ثقافة.
- سيمور- سميث (شارلوت) : موسوعة علم الإنسان : المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، سادة : الثقافة.
- مارشال (جوردن) : موسوعة علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهري وآخرين ، المجلد الأول ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، مادة : ثقافة.
- أحمد خليفة (مشرفاً) : المعجم العربى للعلوم الاجتماعية ، اليونسكو و المركز الإقليمى العربى للبحوث والتوثيق فى العلوم الاجتماعية (طبعة أولية) القاهرة ، ١٩٩٤ ، مادة : ثقافة .
- بودون (ر .) و بوريكو (ف .) : المعجم النقدى لعلم الاجتماع ، ترجمة : سليم حداد ، مادة : الثقافية والثقافة.
- وليامز (رايموند) : الثقافة والمجتمع ، ترجمة وجيه سمعان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ص ١٠ - ١٤ .
- ENCARTA , Encyclopedia 2000 , (CD , Microsoft , 2000) Art: Culture
- 2- ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art : Culture
- <http://www.com.ttu.edu/saathoff/MCOM3300/PowerPoint3300/3300Ch8-11/sld086.htm>
- <http://irpud.raumplanung.uni-dortmund.de/erp/english/kongress.html>
- ٣- حول ثقافة الجماهير انظر:
معجم العلوم الاجتماعية ، مادة : ثقافة الجماهير
موسوعة علم الاجتماع مادة : ثقافة جماهيرية (ثقافة شعبية)
- ٤- انظر :
<http://www.unesco.org/culture/industries/>
- ٥- حول التصنيع انظر :
موسوعة علم الاجتماع ، المجلد الثانى ، مادة : الصناعية ، التصنيع
المعجم العربى للعلوم الاجتماعية ، مادة : تصنيع.
- ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art : Industry

- ٦- حول الطباعة في مصر باستخدام القوالب الخشبية انظر :
ستيفن شيفيتش (ألكسندر) : تاريخ الكتاب ، ترجمة محمد الأرناؤوط ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس
الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٩٠ ، القسم الأول ، ص ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .
وحول الطباعة في الشرق الأقصى انظر : نفس المرجع ، القسم الثاني ، ص ص ٧ — ٢٧ .
و ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art: Printed Books
٧- ستيفن شيفيتش : المرجع السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٥ .
ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art: Printed Books & Art : Gutenberg.
٨- مبيج (برنار) : الإنتاج الثقافي والتعددية الثقافية ، ترجمة : عثمان مصطفى عثمان ، في (تقرير
المعلومات والاتصالات في العالم ١٩٩٩ — ٢٠٠٠) - الطبعة العربية ، مركز مطبوعات اليونسكو
، القاهرة ، ص ٦٣ .
٩- حول الثورة الصناعية انظر :
دوب (موريس) : دراسات في تطور الرأسمالية، تعريب : رؤف عباس ، دار الكتاب الجامعي،
القاهرة، ١٩٧٨ ، ص ص ٢٧٧ — ٣٤٠ .
موسوعة علم الاجتماع ، المجلد الأول ، مادة : الثورة الصناعية.
المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مادة : الرأسمالية.
ENCARTA , Encyclopedia 2000 , Art : Industrial Revolution .
١٠- انظر :
حلمي شعراوي : قراءة في أزمة اليونسكو — السياسات الثقافية وحماية الثقافة الوطنية (كتاب المواجهة —
الكتاب الثالث ، نوفمبر ١٩٨٤) لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ، القاهرة ، ص ص ٦٤ — ٧٤ .
فيصل دراج : الثقافة الوطنية والثقافة التابعة ملاحظات أولية (كتاب المواجهة — الكتاب الخامس ،
سبتمبر ١٩٨٥) لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ، القاهرة ، ص ص ٢٠ — ٣٠ .
١١- انظر :
سيشاجري (ناراسمها) : عامان من الازدهار التكنولوجي والابتكارات ، ترجمة محمد فريد أحمد
زغلول، في (تقرير المعلومات والاتصالات في العالم ١٩٩٩ — ٢٠٠٠) ، ص ١٣٣ وما بعدها.
كاهن (روبرت ي .) : تطور شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت) ترجمة محمد يونس الحملاوي،
في (تقرير المعلومات والاتصالات في العالم ١٩٩٩ — ٢٠٠٠) ، ص ١٥٧ وما بعدها .

لافرنس (بول) : منتجات وتسويق الوسائط المتعددة ، ترجمة محمد فريد زغلول ، فى (تقرير المعلومات والاتصالات فى العالم ١٩٩٩ - ٢٠٠٠) ص ١٤٣ .

١٢- انظر : مبيج : المرجع السابق ، ص ص ٦٣ - ٦٧ .

مارتوج (جان بول) : حرية وسائل الإعلام ، ترجمة : أسعد حليم ، فى (تقرير المعلومات والاتصالات فى العالم ١٩٩٩ - ٢٠٠٠) ص ٧٢ وما بعدها .

١٣- الطرح المستقبلى الأمريكى، ألفن توفلر: مصطلح الموجة الثالثة: فى سياق تحليله لمراحل تطور الحضارة الإنسانية وللمراحل الكبرى التى مرت بها ، حيث رأى أن الثورة الزراعية هى الموجة الأولى والثورة الصناعية هى الموجة الثانية؛ أما عن ثورة المعلومات والاتصالات انظر:

ألفن توفلر : بناء حضارة جديدة ، ترجمة : سعد زهران ، ط ١ ، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٦ .

١٤- مبيج : المرجع السابق ، ص ٦٥ .

لافرنس : المرجع السابق، ص ١٤٣ .

١٥- مبيج : المرجع السابق ، ص ٦٦ .

١٦- مبيج : المرجع السابق ، ص ٦٨ ، نقلا عن :

<http://www.isoc.org.8080/pamares.en.htm>

<http://www.euromktg.com/globstats>

١٧- انظر :

المجلس التنفيذى لليونسكو، الوثيقة ١٦١ م ت / ٢٠ ، ٢١ / ٣ / ٢٠٠١ .

كذلك انظر تقرير الأمين العام للمنظمة الدولية فردريكو ماير، المترجم إلى العربية بعنوان : التنوع البشرى الخلاق ، والذي يؤكد على ضرورة احترام التنوع الثقافى .

١٨- انظر:

لافرنس : المرجع السابق ، ص ص ١٥٢ - ١٥٤ .

١٩- انظر :

جيتس (بيل) : المعلوماتية بعد الإنترنت (طريق المستقبل) ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٨ ، ص ١٤٩ .

سيشاجرى : المرجع السابق ، ص ص ١٤١ - ١٤٢ .

Eyewitness Encyclopedia of Science ,Version 2.0 , Multimedia CD - ROM ,
Dorling Kindersley ,1996 , Art : Fiber Optics .

٢٠- انظر :

المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، مادة التحديث.

٢١- المصدر : صندوق التنمية الثقافية : بانوراما السينما المصرية ٢٠٠٠ ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

22- <http://www.edunet.tn/ressources/Clubintrnet/projects/echbika/culture/participation.htm>.

٢٣- حول تجارب بعض الدول العربية في هذا المجال انظر :

بدر الدين أبو غازي : حول السياسة الثقافية ، الجهاز المركزي للتنظيم والإدارة ، القاهرة ، د.ت.

<http://www.edunet.tn/ressources/Clubintrnet/projects/echbika/culture/participation.htm>.

<http://www.us.sis.gov.eg/public/letter/ahtml/atext210.htm>

<http://www.benali-president.tn/arabe/albarnamej/part13.html>

الفصل العاشر

نحو مبادرة حضارية عربية

أ. السيد ياسين(*)

مقدمة :

هناك إجماع بين الباحثين والمتقنين العرب على أن المجتمع العربى يمر بأزمة ثقافية. وهذه الأزمة - كما سبق لنا أن حللناها - أزمة مثلثة الأبعاد؛ فهى أزمة شرعية؛ وأزمة هوية؛ وأزمة فى العقلانية العملية .

ويحتاج المجتمع العربى للخروج من هذه الأزمة إلى استراتيجية حضارية تركز على سبل النهوض لتجاوز التخلف السياسى والاقتصادى والثقافى. غير أن هذه الاستراتيجية تحتاج إلى فهم عميق للتغيرات الكبرى التى حدثت فى بنية المجتمع العالمى، والتى تعد ظاهرة "العولمة" بكل تجلياتها السياسية والاقتصادية الثقافية أبرز عناصرها. وإذا أضفنا إلى ذلك كله أننا ودعنا القرن العشرين بكل إيجابياته وسلبياته، ودخلنا حقاً فى إطار الألفية الثالثة بكل وعودها وآمالها فى خير الإنسانية، أدركنا أن أى استراتيجية حضارية لأى منطقة ثقافية فى العالم، تحتاج أولاً إلى تحليل دقيق للمشهد الثقافى العالمى.

وإذا كانت هذه المقدمات جميعاً هى منطق مجموعة كبيرة من العلماء الاجتماعيين والمتقنين وصانعى القرار من السياسيين، فإنه يمكن القول بأن المشهد السياسى والثقافى قد تغير كلية عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١.

ذلك أن الأعمال الإرهابية التى تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية وما تلاها من إعلان الحرب على الإرهاب، فيما وصف بصدق بأنه أول حروب القرون الحادى والعشرين - هذه الأعمال تدعو فى إلحاح إلى صياغة مبادرة حضارية عربية، لا تهدف أساساً إلى تبييض وجه المسلمين والعرب من تهمة الإرهاب،

(*) أستاذ علم الاجتماع السياسى بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

ولكنها - فضلاً عن ذلك - لابد أن تقدم مقترحات إيجابية بصدد كثير من المواصفات الخلافية التي تواجه المجتمع العالمى اليوم، والتي لا بد أن تسهم فى طرحها فى إطار عملية حوار الحضارات التي كانت قائمة قبل الأحداث الأخيرة، والتي يخشى أن تتحول إلى صراع بين الحضارات.

فى ضوء ذلك تنقسم دراستنا إلى أقسام أربعة :

١. الأزمة الثقافية العربية.

٢. المشهد الثقافى العالمى.

٣. نحو استراتيجية حضارية عربية.

٤. نحو مبادرة حضارية عربية.

١ - الأزمة الثقافية العربية :

أشرنا من قبل فى مقالنا "الحداثة العالمية والأزمة الثقافية"، إلى أن هناك اتجاهًا يسود بين عدد من الباحثين يركز على الصلة بين أزمة الحداثة العالمية والأزمة الثقافية فى مجتمعات متعددة. وفى تقديرنا أن المجتمع العربى يمر فى الوقت الراهن بأزمة ثقافية. والأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب كما ذكرنا؛ فهى أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية فى الوقت نفسه. ومما يلفت النظر - فى ضوء المقارنة - أن هذه الأزمات سائدة فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

غير أن ذلك لا يعنى أن أسباب هذه الأزمات فى الدول الغربية المتقدمة هى نفسها أسبابها فى المجتمع العربى. ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعى الفريد لكل منطقة ثقافية فى العالم، الذى يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة. وفى ضوء هذا نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية فى الوطن العربى.

أزمة الشرعية فى الوطن العربى :

ركز الباحثون العرب فى العقد الأخير على الديمقراطية بوصفها أحد المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها، بعد أن ظهرت الآثار المدمرة للحصاد المر للتسلطية العربية بكل أشكالها؛ تلك التسلطية التى سادت الوطن العربى فى العقود الأربعة الأخيرة.

ومن المظاهر البارزة لاهتمام الباحثين العرب بالموضوع، أعمال ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى"، التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص، وذلك فى المدة من ٢٥ نوفمبر إلى ٣٠ نوفمبر عام ١٩٨٣. وتضمن المجلد الذى ضم أعمال الندوة مجموعة ممتازة من البحوث التى حاولت أن تستكشف مختلف جوانب أزمة الديمقراطية.

وموضوع "شرعية النظم العربية" موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوص فيها. غير أنه لا بد من أن نتفق أولاً على تعريف للشرعية، وتحديد لمصادرها، قبل أى حديث عن سيادة الدولة التسلطية فى الوطن العربى، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة فى الوقت الراهن.

وتعريف الشرعية - كما ورد فى بحوث الندوة - هو أنها: "قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم فى أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما فى ذلك استخدام القوة".

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذى صاغه ماكس فيبر، يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، التى حددها فى ثلاثة أنماط نموذجية : التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)، والعقلانية القانونية.

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسى العربى منذ الخمسينيات حتى اليوم، بما فيه من أنظمة ملكية وأنظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية، مثل النظم الملكية فى مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨)،

وليبيا (١٩٦٩)؛ وهو ما يعنى فى الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها، مؤسسة على شرعية جديدة هى شرعية الثورة فى الغالب الأعم. وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، التى قامت شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطنى، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت فى سبيل ذلك معارك داخلية شتى مع القوى السياسية المنافسة، انتهت بتصفيتها والقضاء عليها - هذه النظم نجدها منذ الثمانينيات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، هذا التآكل الذى هو حصيلة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى، ومواجهة تهديدات الأمن من قبل إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، وفشلها فى التنمية، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية. وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة - لإنقاذ شرعيتها المتهاوية - تطبيق استراتيجيتين:

١. النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسى، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها؛ وذلك فى حدود الدائرة الضيقة التى رسمتها للمشاركة، والتى تتضمن إمكانية تداول السلطة.
٢. ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التى لم يعترف بحقها فى المشاركة السياسية، أو التى لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية، ومن أبرزها حركة النهضة فى تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ فى اتجاه التعددية السياسية، ففتح الباب واسعاً أمامها، كما هو الحال فى الأردن، وبعضها مازال يعتمد على شرعية "التقاليد"، وأبرزها النظام السعودى الذى بدأ فى توسيع دائرة المشاركة بإنشاء مجلس استشارى.

نحن إذن أمام سيادة نمط "الدولة التسلطية" فى الوطن العربى، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، التى تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها فى الوقت الراهن.

وقد أدت ممارسات الدولة التسلطية العربية فى العقود الأربعة الأخيرة إلى تنوع مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها :

- شيوع اللامبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعى والفردى.

- ظهور الثقافات المضادة للدولة التسلطية، وازدياد حركيتها السياسية، وخصوصاً فى بداية السبعينيات. والممثل البارز لها على الإطلاق هو حركات الإسلام الاحتجاجى، التى تدعو إلى الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية، والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافى الغربى على أساس أنه لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية، والعمل على جعل السيادة لنموذج إسلامى متكامل فى الثقافة والاقتصاد والسياسية.

- بروز تيار علمانى ديمقراطى مضاد للتسلطية، يدعو إلى إحياء المجتمع المدنى، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع أنه يمكن القول بأن النظام السياسى العربى يمر فى الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة. وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها، بين العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمى نحو التعددية، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلّاع الديمقراطية والثورية فى إحداث التغيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بإزاء معركتين مزدوجتين فى الواقع : الأولى تدور بين الدولة التسلطية والمجتمع المدنى البارز بمختلف توجهاته

وإيديولوجياته؛ والثانية داخل المجتمع المدني ذاته، بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته، والتيار الإسلامي الأصولي، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيماً، وخصوصاً في مجال الاتصال وقدرته كذلك على تعبئة الجماهير.

والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدني حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات، التي إن لم تواجه بفاعلية، فإن هذه العملية ستتعثّر في الأجل المتوسط. وأبرز هذه التحديات هو ضرورة النظر إلى الديمقراطية ليس بوصفها مجرد نظام سياسي، بقدر ما هي أسلوب للحياة ينبغي أن يمتد نطاقه ليشمل كل مجالات المجتمع، وكل المؤسسات، في المدرسة، والمصنع، والنقابة، والحزب السياسي، والنادي الفكري، والمؤسسة الثقافية.

ومن ناحية أخرى هناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة، والثقافة الشعبية. هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الشعبية، وجاهل بها وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية. وإذا نحن لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي، لأدركنا خطورة هذا التحدي، الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك في أن دور المثقفين حاسم في إحداث التغيير الاجتماعي، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم وفي الوطن العربي على السواء. غير أن هذا الدور يقتضي تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير.

وفي تقديرنا أن هذه قضية بالغة الأهمية، تحتاج منا إلى تفكير للوصول إلى حلول مناسبة لها. فقد لوحظ في السنوات الأخيرة أن المثقفين العلمانيين لم يستطيعوا - لأسباب شتى - الوصول إلى الجماهير العريضة. ولا بد أن نضع في مقدمة هذه الأسباب العقبات التي تضعها النظم السياسية العربية المختلفة أمام تواصل المثقفين، وعموماً مع الجماهير، من خلال تقييد حركة الأحزاب السياسية، والتضييق على ألوان النشاط في مؤسسات المجتمع المدني. وقد أدى ذلك في الواقع

إلى ترك الساحة خالية أمام الناشطين من الإسلاميين الذين نجحوا فى التواصل مع قطاعات جماهيرية واسعة، بسبب انفرادهم بالساحة، ومخاطبتهم للمخزون التراثى الكامن فى وجدان الجماهير، وربما أيضاً لطرحهم شعارات مجملية، قد تكون غامضة فى ذاتها، مثل شعار "الإسلام هو الحل" الذى اجتذب المخيلة الشعبية بوعود مزعومة للحل النهائى لمشكلاتهم الاقتصادية والروحية.

ولو تأملنا الموقف الراهن بعد أحداث ١١ سبتمبر، وسخط الشارع العربى والإسلامى على الولايات المتحدة الأمريكية لحربها غير المشروعة ضد أفغانستان، فإننا نلاحظ صعوداً فى شعارات الخطاب الإسلامى، الذى يصور الصراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. وفى تقديرنا أنه إن لم تتحرك القوى الديمقراطية والعلمانية - على اتساع العالم العربى - لممارسة النقد ضد السياسات الأمريكية، والتركيز على حوار الحضارات من ناحية، بدلاً من الانجذاب الفج إلى شعارات الصراع بين الحضارات، فإن مصير التقدم العربى الإسلامى فى عصر العولمة يصبح فى خطر.

ليس هناك حل - إذن - لأزمة شرعية النظم السياسية العربية إلا بفتح المجال أمام المشاركة السياسية، وتوسيع آفاق الديمقراطية.

أزمة الهوية :

يمكن القول: إن من أبرز علامات أزمة الثقافة فى المجتمع العربى أزمة الهوية. ومن المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأى ثقافة؛ ونعنى بها الطريقة التى تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم فى مجتمع ما من جيل إلى جيل.

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة، بالإضافة إلى تخليق بنية دافعية داخل الفرد، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسى والاقتصادى السائد فى المجتمع، (كالنموذج الرأسمالى أو الاشتراكى).

وفى مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة حول غلبة العناصر المادية، وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من

العناصر. ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده الطابع الجدلي للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، يقرر في صياغة ماركسية شهيرة، ومع ذلك ففي "التحليل النهائي" يحدد البناء التحتي نفسه البناء الفوقي.

وفي مواجهة هذا الاتجاه المادي في التفسير، نجد الاتجاه المثالي الذي يُعَلَى من شأن القيم و الأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد ظهرت خبرات تاريخية متنوعة، وبرزت ظواهر مثل "الإحياء الديني" في مجتمعات تختلف اختلافات أساسية في أبنيتها التحتية – أدت إعطاء الجوانب المعنوية أهمية قصوى. ويصل بعض ممثلي الاتجاه الذي يعلى من شأن هذا الجانب إلى البناء الفوقي في لحظات تاريخية معينة – ونتيجة لعوامل شتى – يكون هو الحاسم في رسم مسيرة التطور الاجتماعي.

والحقيقة أن الحديث عن الهوية في المجتمع، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية. وفي تقديرنا أن المفهوم الأقدر على ذلك هو مفهوم "رؤية العالم" *Vision du monde*. وسنرى من خلال عرضنا أن هذا المفهوم تدور بشأن تحديد معناه المعركة نفسها التي دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية.

وأهم الخصائص النظرية للمفهوم كما حددها كينث بولدنج في كتابه المهم "الصورة" *The image*، يمكن إجمالها في النقاط التالية :

١. الصورة المكانية، وهي الصورة التي لدى الفرد عن وضعه أو موضعه في المكان المحيط به.

٢. الصورة الزمانية، وهي الصورة التي يكونها الفرد عن مجرى الزمن ومكانه فيه.

٣. الصورة العقلانية، وهى الصورة التى لدى الفرد عن الكون من حيث هو نسق من الانتظامات والعلاقات.
٤. الصورة الشخصية، وتتعلق بمكان الفرد فى عالم الأفراد أو الأشخاص، والأدوار، والنظم التى تحيط به.
٥. صور القيمة، وتتألف من الأحكام المتعلقة بما هو خير وشر، وبالنسبة للعناصر والأجزاء المختلفة من رؤية العالم إجمالاً.
٦. الصورة الوجدانية، وهى الصورة التى تصبغ فيها الأجزاء المتنوعة من رؤية العالم بصبغة عاطفية انفعالية. وهذه الصورة تتعلق بما نحب وما لا نحب من أجزاء الكون، وتتعلق أيضاً بمشاعر الخوف والرغبة، والألم والسعادة، ونحو ذلك.
٧. الصورة من حيث هى مقسمة إلى جوانب شعورية ولا شعورية ودون شعورية. ومعنى ذلك أن الأفراد ليسوا على وعى كامل بكل جوانب رؤى العالم التى لديهم، حيث توجد درجات متفاوتة من الشعور بتلك الجوانب.
٨. الصورة منظور إليها من خلال بُعد التأكد أو اليقين وعدم التأكد، والوضوح والغموض. فهناك بعض الجوانب، وخاصة الوجدانية الانفعالية من رؤى العالم، التى قد تكون غير مؤكدة أو غير واضحة فى ذهن الأفراد، فى حين تمتاز بعض الجوانب الأخرى بالوضوح والتأكد.
٩. الصورة منظور إليها من خلال بُعد الواقعية أو عدم الواقعية؛ ويعنى ذلك اتفاق رؤية العالم أو الصورة الذهنية مع بعض جوانب العالم الخارجى، كما هى عليه فى الواقع.
١٠. الصورة منظور إليها من خلال بُعد الخصوصية أو العمومية، بمعنى معرفة ما إذا كانت رؤية العالم تكون رؤية فردية ذاتية، أو شئئية، أو جمعية يشترك فيها جميع الأفراد. ويذهب بولدنج إلى أن الرابطة الأساسية لأى مجتمع أو ثقافة فرعية أو نظام هى الصورة العامة Public image التى

تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم، أو الصورة العامة التي يشترك فيها أفراد ذلك المجتمع.

في تقديرنا أن ما ذكره "بولدنغ" عن أبعاد المفهوم تعد أشمل صياغة في التراث العلمي المعاصر.

في ضوء ذلك كله، يمكن أن نلقت إلى مجموعة من الملاحظات النظرية المهمة :

١. تتعدد رؤى العالم في أى مجتمع، بتعدد طبقاته الاجتماعية، وثقافته الفرعية، وجماعاته الاثنية. ومن هنا تبرز ظاهرة الصراع الثقافى بين رؤى متعددة للعالم في المجتمع الواحد نفسه.

٢. تتجح الطبقات المسيطرة في أى مجتمع - من خلال إشاعة الوعي الزائف - في تسييد رؤيتها للعالم.

٣. شرعية مفهوم سائد للعالم قد تتآكل، نتيجة ضغوط خارجية أو داخلية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

٤. بالرغم من أنه يمكن صياغة "نماذج مثالية" لرؤى العالم المتصارعة في المجتمع، إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطاً بين عناصر مفهوميين متضادين.

وعلى سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم، أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

٥. يمكن لرؤية معينة للعامل أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى أنه يتم إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلاً تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى. وقد تعود رؤية محددة للعالم من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي التي عادت رؤيتها للعالم إلى قلب الساحة العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

وجدير بالإشارة أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والمجتمعات الاشتراكية على السواء.

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعنى ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعى فى المجتمع، ووضع القيود أمام حركة الفرد فى المجتمع، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسى، قد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الإحباطات الانفعالية العميقة الجذور، بدلاً من أن تقلل منها، على نحو أدى إلى عدم الاستقرار النفسى لأعداد متزايدة من الناس، وإحساسهم بعدم اليقين. ومن ناحية أخرى كان من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب بوصفه عاملاً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً مستقلاً.

ومن المعروف تاريخياً أن الشباب كانوا دائماً طليعة الحركات الاجتماعية، والعنصر الفعال فى الانتفاضات والثورات.

واليوم نجد أن الشباب - حتى فى الأوقات "السوية" - يمثلون جماعة اجتماعية لها ثقافتها الفرعية الخاصة. وقد أدى طول مدة التعليم إلى أن يكون لدى الشباب وقت فراغ طويل، ما داموا متحليين من المسؤوليات فى العمل والأسرة. وهذه المراهقة الممتدة تؤدى إلى ما أطلق عليه "إركسون" "الهوية المشتتة" Identity Diffusion. وفى ظل تضاؤل الفرص لتحقيق الذات اقتصادياً، نتيجة للأزمة الاقتصادية فى المجتمع، أصبحت أزمة الهوية لدى الشباب مظهراً أساسياً من مظاهر المجتمع المعاصر.

وتتبلور أزمة الهوية فى المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية. وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة - احتواء أشكال الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه "ماركيوز" "التسامح القمعى" Repressive Tolerance.

أما فى المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات السلطوية عموماً فهناك سبل القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربى وجدنا الدولة التسلطية العربية تمارس هذه الاستراتيجية: "التسامح القمعى" ما دامت حركات لا تهدد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، بوصفه تعبيراً عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التى يصدر عنها النظم. ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب "الخطوة"، كما حدث فى مصر الناصرية، حين صودرت كتب سيد قطب، وعلى وجه الخصوص "معالم على الطريق"، الذى كفر فيه المجتمع بأسره بوصفه مجتمعاً جاهلياً، ودعا إلى الانقلاب عليه بالقوة المسلحة. ولكن فى أحوال أخرى إذا زادت ثورية الحركة المحتجة، وتبنت صراحة أساليب التعبئة الجماهيرية والعنف لقلب النظام، هنا يستخدم القمع المباشر. وفى مصر الناصرية تم القمع العنيف للإخوان المسلمين فى عامى ١٩٥٤، ١٩٦٥، الذى انتهى بإعدام عدد من قادة الإخوان على رأسهم سيد قطب، الذى خرجت من معطفه جماعات الجهاد والتكفير وغيرها من حركات الإسلام الاحتجاجى.

والواقع أن المجتمع العربى المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، التى تكشف بجلاء عن أزمة الهوية. وتحديد مؤشرات هذا الصراع وأنماطه يحتاج إلى مناقشة أكثر تفصيلاً.

ب - البعد الثالث للأزمة الثقافية :

بعد تشخيصنا للأزمة الثقافية العربية نذكر أنها أزمة مثلثة الأبعاد؛ أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة فى مجال اتخاذ القرار، أو ما يطلق عليه "العقلانية العملية". ولا شك أن هناك علاقات وثيقة بين هذه الأبعاد الثلاثة؛ فأزمة شرعية النظم السياسية تؤدى إلى إحباط الجماهير فتتولد أزمة هوية، يفاقمها الخل فى اتخاذ القرار الذى يضاعف فى دوره أزمتى الشرعية والهوية.

ولو ولينا وجوهنا شطر المجتمع العربى المعاصر لوجدناه يزخر برؤى متعارضة للعالم. ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسى "الرؤية التسلطية للعالم"، التى تؤمن بالوحدانية أسلوباً فى الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو

الحزب الواحد؛ وهى بذلك ترفض الصراع السياسى بل تقمعه قمعاً مباشراً، وتوى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام، بل إنها على الصعيد الثقافى تحرص على تسييد رؤيتها للعالم، ونفى كافة الرؤى المتعارضة معها، من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والإعلام، التى لا يتاح فيها لغير أنصار النظام التعبير عن آرائهم، من خلال خطاب دعائى تبريرى وغوغائى.

وتناقض هذه الرؤية، "الرؤية الليبرالية للعالم"، التى تؤمن بالحوار، والتعدد الفكرى، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقاً لانتخابات حرة ونزيهة؛ وهى لذلك ترفض القمع السياسى، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد. وعلى الصعيد الثقافى ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها فى إطار سلمى؛ فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافى لوجدنا صراعاً بين "الرؤية العلمانية" من ناحية، التى تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و "الرؤية الدينية السلفية" التى ترى أن الإسلام دين دولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذى تراه العلمانية ليس سوى تعبير عن مجتمع غربى، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامى.

وهذا الصراع صراع سياسى داخل المجتمع العربى فى الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم - إلى وقت طويل - مستقبل المجتمع المدنى العربى.

ويمكن القول بأن تعجل بعض الحركات الإسلامية الاحتجاجية الصدام مع النظام السياسى الذى يتحول فى ببطء من التسلطية إلى التعددية، يمكن أن يوقف أو يبطئ المد الديمقراطى، على نحو من شأنه أن يعطل مسيرة إحياء المجتمع المدنى فى ظل الديمقراطية.

ولعل هذا يكشف عن الضعف فى ممارسة التيارات السياسية المعارضة، التى تتعجل القضاء على النظام للاستيلاء على السلطة، بغير أن يكون لها مشروع سياسى عصى قادر على أن يخلق لها قاعدة شعبية جماهيرية تؤمن بمبادئها ومنطلقاتها. ويبدو أن هذه الممارسة تحتاج إلى وقت وإلى اتباع استراتيجية النفس

الطويل، كما أنها قد لا تتفق مع اتجاهات زعماء الحركات، الذين تغرهم أحياناً بعض الانتصارات الجزئية في مجال الانتخابات هنا أو هناك، فيظنون أنهم قد اقتربوا من تحقيق الغاية، التي هي الاستيلاء على السلطة.

ولا نريد أن ننهي هذه الفقرة بغير العودة إلى السياسى مرة أخرى، فنركز على الصراع بين "رؤية العالم القطرية" - إن صح التعبير - و " رؤية العالم القومية". وتظهر أهمية الصراع إذا نحن ربطناه بحرب الخليج، التي قسمت المثقفين العرب بل والشعوب العربية حول القضية الأساسية، ألا وهي شرعية الغزو العراقى، وهل تتحقق الوحدة العربية بالقوة المسلحة، أو بالديمقراطية.

خلاصة القول: إن أزمة الهوية فى المجتمع العربى لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق منا أن ندرس أصولها، ومظاهرها وتجلياتها، ونستشرف آفاق حلها. وقد يساعد على حلها أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسى، أخذاً فى الحسبان حقائق العالم المعاصر، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة، التى حدثت فى المجتمع العربى فى العقود الأخيرة.

ومن هذا يتضح لنا أن أمام الخطاب التسلطى الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية فى إبراز نماذجها العالمية، إمكانية التعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددى - فى صورته اليوتوبية، التى تظن وهما أن الليبرالية تعنى أن تخلق الدولة مسئوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتتركهم فريسة لآليات السوق - يحتاج إلى أن يتعلم من خبرة الخطاب الليبرالى الرأسمالى، الذى أضاف بجسارة واقتدار بعد الحرية السياسية، وعدهما ركيزتى العدل. ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى الفيلسوف الأمريكى الذى حقق هذه الثورة النظرية فى مجال الفكر السياسى الليبرالى، وهو جون رولز، صاحب كتاب "نظرية فى العدل"، الذى عد أهم إنجاز نظرى منذ كتابات جون لوك وتوماس هوبز.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلمانى والخطاب الدينى السلفى، وجدنا أنهما يواجهان مطلباً ملحاً، ألا هو إعادة تعريف ما يعد علمانياً من ناحية، وما يعد مقدساً من ناحية أخرى.

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في استراتيجية الثقافة، مقصر تقصيراً شديداً في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان الجماهير ومشاعرهما. والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يقنع المطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز.

وأخيراً فالخطاب القومي الوحدوي يحتاج إلى إعادة صياغة شاملة ليدخل فيه بُعد الديمقراطية، لكي يلتحم به التزاماً عضوياً، فقد مضى الزمن الذي كانت تقبل فيه فكرة تحقيق الوحدة بالقهر والقوة والغزو. كما أن الخطاب القطري عليه أن يحدد نفسه ليدرك أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى لا الأقطار الشظايا. لتتجدد هذه الخطابات ولتتصارع في إطار ديمقراطي، فلعل ذلك يكون بداية حل أزمة الهوية.

أزمة العقلانية العملية :

ومما لا شك فيه أن أزمتي "الشرعية" و"الهوية" تعكسان بوضوح أزمة العقلانية العملية.

والعقلانية العملية Instrumental Rationalism هي من إفرازات العقلانية بما هي مذهب ومبدأ عملي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول بأن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية. ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح العقلانية وتحليلها، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية، بحيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي تآكلت مع الزمن؛ ومن هنا كان ظهور أزمتي الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم الرأسمالي القائل بأنه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لا نهاية، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية

دخلت فى أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها فى التحليل الثقافى النقدى لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألمانى هابرماس فى بحوثه المتعمقة، وفى ظهور الحركات الأيكولوجية النشطة، التى من أبرز أمثلتها فى أوروبا "حزب الخضر" فى ألمانيا، التى تدعو إلى إعادة صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال الإحاطة بها. وما يعنينا هنا هو أن النظم السياسية العربية، خصوصاً تلك التى أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية، لم تجد أمامها ما تتبناه أساساً لقراراتها سوى نموذج العقلانية العملية الغربى الرأسمالى أو الماركسى الاشتراكى، الذى هو تنويع آخر على اللحن نفسه، بكل ما فى هذا النموذج من سلبيات بارزة، وخصوصاً فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية. وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربى المرتبط بالتصنيع أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، فى الوقت الذى تضيع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة فى بلاد مثل مصر وسوريا والعراق، نتيجة استخدامها للبناء؛ بينما تصدر قرارات لاستصلاح الأراضى الصحراوية، التى تتكلف بلايين الجنيهات.

وإذا انتقلنا من تبنى نموذج العقلانية الغربى، إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانباً من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه فى المجتمعات الغربية، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأى العام. ونذكر أن هناك حدوداً لهذه العملية، تحكمها على وجه الخصوص جماعات الضغط، وما قد تمارسه من تزييف الوعى من خلال الإعلام، لكن ما من قرار استراتيجى خطير فى مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة إرادة حاكم مطلق، كما هو الحال عندنا فى الوطن العربى، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد. وفى الواقع فإن عملية الانفراد بإصدار القرار فى مجال التنمية أدت إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، ولم تؤد فى النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصادات أغلب أقطار الوطن العربى فى حبائل

الديون التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد. ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على حالات تبديد الثروة العربية، سواء بواسطة النظم السياسية "الثورية"، أو بواسطة النظم السياسية المحافظة.

إن كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة فاضحة من حالات العجز الاقتصادي والضعف السياسي، إنما هي انعكاس لأزمة العقلانية العملية التي تركت أثرها على احتكار عملية صنع القرار.

وفي النهاية يمكن القول: إن الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية وباقي الأزمات يبدو في أن صياغة حلول خلاقية لمواجهتها، لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية. وهكذا نجد أنفسنا، في مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافي عربي جديد، إننا نجابه بأزمات ثلاث في الوقت نفسه، تحتاج في حلها إلى جهد تنويري ثقافي وصراع سياسي ديمقراطي، من أجل أن تسود في المجتمع العربي رؤية للعالم: عصرية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية. رؤية ينبغي أن تأخذ في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى؛ وأن هناك الآن وعياً كونياً يتشكل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوع الثقافي، لكنه في الوقت نفسه لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ في كل الدوائر الحضارية في العالم.

٢ - المشهد الثقافي العالمي:

انتهى القرن العشرون، الذي لعله سيسجل في تاريخ الإنسانية بوصفه أهم القرون قاطبة. ففيه تبلور المنهج العلمي في دراسة الظاهرة الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وفيه حقق الإنسان أعظم انتصاراته العلمية والتكنولوجية، حيث استطاع لأول مرة في تاريخ البشرية أن يتحرر من أسر قيوده الأرضية، ويخلق في الفضاء محاولاً استكشاف طبيعة الكون.

وفيه أيضاً كادت الثورة العلمية والتكنولوجية أن تستكمل حلقات تطورها بدخولنا عصر المعلومات الكوني في ظل الثورة الاتصالية غير المسبوقة التي ستجعل الإنسان حاضراً في كل وقت، مهما اختلف الزمن وبعدت المسافات.

غير أن نهاية قرن ما وبداية قرن جديد عادة ما تحفل بمجموعة من الأساطير والرؤى المستقبلية التي قد تعوزها الموضوعية في كثير من الأحيان. ذلك أن التقييم النهائي لحصاد القرن المنتهى قد يشوبه التطرف في تسجيل سلبياته وإيجابياته، وقد يميل عدد من الكتاب إلى ممارسة نقد صارخ لكل إخفاقات النظم السياسية المختلفة في تحقيق وعودها، متجاهلين النقاط المضيئة، والإنجازات الحقيقية. وقد يميل آخرون إلى تقريظ كل ما حدث، في محاولة لتجاهل السلبيات والإخفاقات. وعادة في نهاية القرن تشتد المناقشات الإيديولوجية وتحتد، وتتجاوز الخلافات السياسية أيا كان عمقها، لتصل إلى آفاق مناقشات فلسفية عن رؤى العالم المتضاربة.

وإذا عرفنا مفهوم رؤية العالم بأنه وجهة نظر إزاء الكون والمجتمع والإنسان، لأدركنا أي خصوبة في هذه المناقشات. غير أنه إذا كانت مرحلة نهاية القرن تختلط فيها الحقائق بالأساطير، فإن الرؤى المستقبلية التي تصاغ عن مستقبل الإنسان والإنسانية في ظل تعمق الثورة العلمية والتكنولوجية تبدو في كثير من الأحيان - لفرط غرابتها - أقرب ما تكون إلى الخيال العلمي منها إلى الحقائق المستقرة. ولننظر إلى الانقلاب التاريخي الذي سيحدث في مجال تداول المعلومات والاتصال الإنساني بين الخبراء من مختلف القارات والثقافات، وبين المواطنين العاديين.

إن شبكة الإنترنت التي بدأت عملها فعلا، ليست سوى الخطوة الأولى التي ستعقبها خطوات أبعد، ستجعل الإنسان يتجاوز حدود الجغرافيا والثقافة وحدود الزمن ذاته. ومعنى ذلك أن الإنسانية على شفا مرحلة حاسمة من مراحلها، لن يصبح فيها الإنسان هو إنسان القرن العشرين، بل إننا سنشهد تخلق كائنات إنسانية تتسم بصفات غير مسبوقة. ويكفى أن نطالع سجل الهندسة الوراثية في العقد الأخير، لنذكر أننا في الأجل المتوسط قد نشهد - لأول مرة في تاريخ البشرية - تبلور القدرة التكنولوجية والتحكم في إنتاج الجنس الإنساني بكل ما يتضمنه ذلك من انقلابات أخلاقية وسياسية وثقافية.

مشكلات بداية القرن :

بعد وداع القرن العشرين يتأهب العالم لدخول القرن الحادى والعشرين. ويتخذ وداع القرن العشرين لدى الدول المتقدمة صوراً فكرية لافتة للنظر، لعل أهمها التأمل النقدى فى حصاد القرن من ناحية، ورصد الظواهر والمشكلات الراهنة على الساحة الدولية، التى ستتقل بالضرورة إلى القرن الحادى والعشرين، من ناحية أخرى.

غير أننا نفتقد هذا الوعى بالتاريخ فى الوطن العربى؛ فكثير من المجتمعات العربية مشغول إلى حد كبير بالصراع حول الماضى، بل إن بعضها، يحسب واهماً أنه يمكن استرجاع الممارسة القديمة فى السياسة والاقتصاد والثقافة، لتكون هى المرجعية للحاضر المتغير الذى نعيش فيه، والذى تحكمه عوامل وظواهر لا علاقة لها بهذا الماضى البعيد. كما أن بعض المجتمعات العربية التى تسيطر عليها نخب سياسية تقليدية حاكمة تولى كل اهتمامها لتثبيت قواعد السلطة، مستخدمة فى ذلك وسائل شتى، تتدرج من صور الديمقراطية المنقوصة والمزيفة، حتى تصل إلى حد الاستبداد الصريح والمكشوف. مثل هذه النظم لا تشغلها على وجه الإطلاق قضية المستقبل.

ولم يكن المؤرخ الأمريكى الشهير بول كيندى بعيداً عن الموضوع الأساسى الذى ينبغى أن يشغل الناس؛ حكماً ومحكومين، فى كل أرجاء المعمورة، حين أخرج كتاب "الإعداد للقرن الحادى والعشرين". فهذه هى العملية التى ينبغى أن تركز عليها الجهود الفكرية من خلال تقييم ما فات، وإجراء البحوث العلمية للاستعداد لما هو قادم.

وإذا حاولنا أن نحدد التناقضات التى تسود العالم اليوم، لقلنا: إنها التناقض بين العولمة والانعزالية، والتناقض بين الأحادية القطبية التى تختكرها الولايات المتحدة الأمريكية والديمقراطية على المستوى الكونى، والتناقض بين حركات التوحد - على اختلاف أشكالها وصورها - وعمليات التفكك التى تحدث فى العديد

من المجتمعات، والتناقض بين الثورة الاتصالية ممثلة في الإنترنت واتساع الفجوة بين الشمال والجنوب، بما لا يسمح بالإفادة من هذه الثورة.

ومما لا شك فيه أن التناقض الأول بين العولمة والانعزالية يثير كثيراً من التساؤلات. وقد قمنا من قبل بتوصيف هذا التناقض، حين قررنا أنه بالرغم من تدفق موجات العولمة بكل تجلياتها الاقتصادية والثقافية والاتصالية، وانتشار آثارها في مختلف بلاد العالم، إلا أنه لوحظ صعود تيارات انعزالية في مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة. ومن بين مؤشرات هذه الانعزالية عدم اهتمام الشعوب في كثير من البلدان بالسياسة الخارجية، والسلبيات المتعددة فيما يتعلق بصلات الإنسان بغيره ممن يختلفون عنه لغة أو ديانة أو جنسية أو هوية.

غير أن الرصد والتوصيف لا يغنيان عن إثارة التساؤلات الحقيقية عن العولمة في ظل تطوراتها الأخيرة. ومما لا شك فيه أن أبرز سمات العولمة هو الاتجاه إلى توحيد العالم من خلال ربطه بشبكة اقتصادية واحدة، تتمثل في وحدة السوق العالمية، من خلال توحيد الأسواق الاقتصادية والائتمانية، وذلك باتباع وسائل شتى لتخطي الحدود الجغرافية وعبور السياسات الوطنية. وهكذا أعد المسرح لتدفق رؤوس الأموال والاستثمارات بغير حدود أو قيود، وللتدفق الحر للسلع والخدمات والمعلومات، ومن ثم تقلص هامش المناورة أمام صانع القرار الاقتصادي الوطني نتيجة ثلاثة عوامل أساسية هي : سياسات البنك الدولي، وسياسات صندوق النقد الدولي، والاتجاه إلى الإقليمية الاقتصادية.

لقد سبق لنا في دراسة عن العولمة، التمييز بين كونها مجموعة مترابطة من السياسات والإجراءات، بوصفها مذهب العولمة ذاته، بمعنى القيم التي تحكم الممارسات - سبق أن أكدنا أنها سياسات وإجراءات، بوصفها عملية تاريخية غير قابلة للارتداد. غير أن هناك تطورات بالغة الأهمية حدثت على المسرح الدولي، تجعلنا نعيد النظر في هذا الحكم، على أساس أن بعض هذه السياسات يمكن أن يرتد، أو بمعنى أدق يمكن ضبطه وتعديل مساره بما يغير من طبيعته. ولعل أوضح هذه التطورات بروز أزمة الاقتصادات الآسيوية، وما أدت إليه من آثار كادت أن

تدخل العالم فى حقبة من الكساد الكبير، أشبه بالكساد الذى أصاب العالم فى الثلاثينيات. وهناك - من ناحية أخرى - التحولات التى لحقت بفلسفة البنك الدولى، والتى كانت توجه سياساته خصوصاً إزاء الدول النامية.

العزلة والمشاركة :

غير أنه يمكن القول: إن الحديث عن التناقض بين العولمة والدولة، بمعنى عدم اهتمام الشعوب بالتطورات العالمية والسياسية الدولية، قد لا يكون صحيحاً كل الصحة؛ ذلك أنه لا بد من إقامة تفرقة بين عدم اهتمام الشعوب بقضايا السياسة العالمية وتفصيلات السياسة الخارجية، واهتمام الشعوب الحقيقى بقضايا العولمة من خلال تفاعلات الواقع الاقتصادى نفسه. فبغض النظر عن النقد الخاص بأنه ليست هناك قياسات رأى مقارنة عن اهتمامات الشعوب لكى تؤكد عزلتها عن تطورات العالم، إلا أن العولمة بذاتها أصبحت لها ممارسات عملية تتصل بمستوى معيشة الشعوب بشكل عيى ومباشر. ولنضرب مثلاً لذلك باتجاه العولمة الاقتصادية إلى التقنين العالمى لمستويات جودة السلع، التى يمكن أن يترتب عليها رفض السلع القادمة من البلاد النامية.

وبناء على هذا الصراع الواقعى بين المنتجين والمستهلكين، لا يمكن الزعم بأن قضايا العولمة وما شابهها من قضايا السياسة الدولية بعيدة عن المواطن العادى.

وإذا أضفنا إلى ذلك عمق آثار الثورة الاتصالية والمتمثلة أساساً فى البث التليفزيونى المباشر عبر الأقمار الصناعية، والتوسع المطرد فى استخدام شبكة الإنترنت، لأدركنا أننا بصدد تخلق - ما أطلقنا عليه فى كتابنا "الوعى التاريخى والثورة الكونية" - وعى كونى بين أعضاء مختلف الطبقات فى كل أرجاء العالم، أو بعبارة أخرى لم تعد هناك مشكلات لا تهتم بها إلا النخبة، ومشكلات لا تعنى سوى الجماهير!

لقد اختلطت الأوراق الاقتصادية والسياسية والثقافية، وأصبح من المحال الفصل بين اهتمامات النخبة ومصالح الجماهير.

إن إعادة النظر فى العولمة بوصفها عملية تاريخية من زوايا مراجعة سياساتها الاقتصادية وآثارها السلبية، ليست هى الظاهرة الوحيدة التى تحتاج إلى تأمل، لكن التغير فى فلسفة البنك الدولى بوصفه من أبرز المؤسسات المالية، وخصوصاً ممارسة قيادته للنقد الذاتى، ومحاولتها صياغة مفهوم متوازن للتنمية البشرية، يستحق دراسة مستقلة أيضاً.

فى ضوء هذا كله يمكن أن نخلص إلى حقيقة أساسية : أنه ما إن بدأت العولمة الاقتصادية - بالذات - تؤتى ثمارها، حتى برزت سلبياتها الواضحة، الناجمة عن تبني نهج اقتصادى رأسمالى بحت، لا يولى الشئون السياسية والثقافية الاهتمام الواجب. وهكذا تتم فى الوقت الراهن مراجعات شتى لسياسات العولمة، وهى فى الوقت ذاته تعبر عن عالم "ما بعد الحداثة"، من زاوية سقوط الحتميات، واختفاء النظريات الكبرى، واستمرار مراجعة الصياغات النظرية التى أصبحت أنساقاً مفتوحة بعدما كانت من قبل نظريات مغلقة.

أ - العبور إلى الحداثة العالمية :

أصبح عبور المجتمعات المعاصرة إلى الحداثة العالمية، ضرورة حتمية، لا فرق فى ذلك بين مجتمعات متقدمة ومجتمعات نامية. وقد يبدو عبء العبور بكل تكاليفه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أيسر بالنسبة للمجتمعات المتقدمة التى خاضت اختبارات الحداثة منذ قرون، إذا ما قورنت بالمجتمعات النامية. ومع ذلك يمكن القول: إن معركتها فى سبيل تطوير مؤسساتها وتحديث قيمها لا تقل ضراوة عن المعركة التى قدر للمجتمعات النامية أن تخوضها. ومع هذا لا بد من تأكيد أن معركة المجتمعات النامية مزدوجة؛ فهى أولاً تسعى حثيث لاستكمال الحداثة على الطريقة الغربية؛ وهى ثانياً محاولة للعبور إلى العالمية فى عصر العولمة، بكل ما تفرضه من شروط سياسية وقيود اقتصادية.

وإذا كان خط التطور العالمى الأول - كما حدد سماته الباحث المسبقى "نايسبت" - هو الانتقال الحاسم من المجتمع الصناعى إلى مجتمع المعلومات، فلن

خط التطور الثانى هو الانتقال من التكنولوجيا الصناعية إلى التكنولوجيا رفيعة المستوى.

والحقيقة أنه تكمن فى هذه العبارات الموجزة حقيقة الانتقال الحاسم الذى تم من الثورة الصناعية إلى الثورة العلمية والتكنولوجية.

لقد كانت الثورة الصناعية نقطة حاسمة من نقاط التطور الإنسانى، وأصبحت الآلة بكل أنواعها هى أداة التقدم التى سمحت للإنسان الحديث أن يوسع من دائرة قدرته على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير العريضة، بالإضافة إلى الثورة الكبرى فى مجال النقل والمواصلات والاتصالات، على نحو سمح بتعميق العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين مختلف أنحاء المعمورة.

ودار الزمن ووصلت الثورة الصناعية إلى منتهاها، وكان لا بد من الانتقال إلى طور جديدة. هكذا ظهرت الثورة العلمية والتكنولوجية، التى تقوم على أساس أن العلم أصبح أحد عوامل الإنتاج الحاسمة.

وفى هذا الإطار تم الانتقال من التكنولوجيا الصناعية التى سادت القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلى التكنولوجيا رفيعة المستوى، التى تقوم أساساً على استحداث مواد جديدة، وعلى استخدام العلم والمعرفة للتعامل معاً على نحو أدى إلى توسيع دائرة الإنتاج وتنويعه إلى غير ما حدود، ونشأة ما أطلق عليه المجتمع الاستهلاكى وتوسيعه، ذلك المجتمع الذى تجاوز إشباع الحاجات الأساسية، وعبرها إلى إرضاء الأذواق المختلفة من خلال تنويع الإنتاج، بل إلى ابتداع سلع ضرورية. وقد ساعد على هذا التطور ارتفاع مستوى الدخل القومى فى كثير من البلاد، وتصاعد معدلات الدخل الفردى، وبروز أهمية مفهوم "نوعية الحياة" الذى يعنى فى المقام الأول الارتفاع المستمر فى مستويات المعيشة كماً وكيفاً، وأهم من ذلك التمتع بثمار التقدم فى مختلف الميادين.

من المحلية إلى العالمية :

إذا كانت التطورات التى ألمحنا إليها قد ظلت طوال القرن العشرين النموذج الذى حاولت الدول النامية — خصوصاً بعد أن حصلت على استقلالها —

أن تصبو إليه، وحاولت تحقيقه على أرض الواقع من خلال اقتصادياتها الوطنية، فإنها اليوم مطالبة بالتكيف مع واقع جديد، ألا وهو تحقيق انتقال الاقتصاد من المحلية إلى العالمية.

فى الماضى كانت هذه الدول تعتمد فى المقام الأول على نقل التكنولوجيا من البلاد المتقدمة بكل تكاليفها المالية وشروطها السياسية فى بعض الأحيان، أما فى الحاضر، خصوصاً بعد بداية عصر العولمة، بما يعنيه ذلك من فتح الستار أمام المنافسة العالمية، فإن الانتقال من المحلية إلى العالمية أصبح له شروط سياسية واقتصادية وثقافية لا بد من الوفاء بها، حتى يستطيع كل بلد أن يدخل إلى غمار التفاعلات العالمية الجديدة.

وقد برزت فى المجال الاقتصادى، على وجه الخصوص بعد إنشاء منظمة التجارة العالمية، أهمية تطوير الاقتصاد وفتح الحدود أمام تدفق السلع والخدمات والأفكار بدون قيود. ولا شك أن هذا الوضع الجديد سيفرض على البلاد النامية أن ترتفع بمستوى إنتاجها كماً وكيفاً حتى يرقى إلى المعايير الدولية، فى سوق مفتوحة لن يسمح فيها باتباع سياسات حمائية للمنتجات الوطنية.

ولن يتاح للدول النامية أن تخوض بنجاح هذا الاختبار العالمى فى المنافسة الكونية، إلا إذا عدلت من نظرتها إلى التكنولوجيا، باعتبارها ليست مجرد أدوات متطورة، بقدر ما هى نسق اجتماعى متكامل، ينبغى أن يركز على تطوير نظام التعليم، وتشجيع الابتكار والإبداع.

إن التطور الذى نشير إليه هو الذى يحتم تأكيد خط آخر من خطوط التطور العالمى، وهو الانتقال من التفكير على المدى القصير إلى التخطيط على المدى الطويل، وهو الذى اختصرناه منذ البداية فى مفهوم الرؤية الاستراتيجية التى ينبغى صياغتها، فى ضوء استشراف الآفاق والتخطيط للمجتمع على مدى ربع قرن من الزمان.

وهذه الرؤية الاستراتيجية ينبغي أن تكون متعددة الجوانب، فـتـتـنـعـ بالتركيز على الجوانب الاقتصادية فحسب؛ فالجوانب السياسية والثقافية لا تقل أهمية عنها.

ولعل أول المطالب السياسية هو ذلك الذى يتعلّق بطريقة إدارة الحكم. ونحن هنا لا نتحدث فقط عن ضرورة تطبيق الديمقراطية، والتركيز على التعددية السياسية والفكرية، واحترام حقوق الإنسان، بل إننا نشير إلى ضرورة الانتقال من المركزية إلى اللامركزية. لقد أدت نظرية الحداثة التقليدية إلى تركيز سلطات مطلقة فى يد الدولة، حتى تستطيع إدارة العملية الكبرى التى تتعلق بالانتقال من المجتمع الزراعى القديم إلى المجتمع الصناعى الحديث.

غير أن اتجاهات "ما بعد الحداثة" فى مجال السياسة تدعو إلى تفتيت الكيانات الكبرى، والانتقال من المركزية إلى اللامركزية، والدعوة إلى إحياء المجتمعات المحلية وإعطائها الفرصة الكاملة لتشخيص مشكلاتها، والتخطيط لمستقبلها، وتنفيذ خططها الاقتصادية والاجتماعية.

ويترافق مع هذا الاتجاه خط آخر من خطوط التطور العالمى، ألا وهو تقليص الاعتماد على الدولة، وفتح الباب أمام نشوء مؤسسات أخرى غير الدولة، تقوم بأعباء اقتصادية، وتقدم خدمات اجتماعية. وأبرز هذه المؤسسات على الإطلاق هى التنظيمات الأهلية التى أصبح نموها على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية إحدى العلامات الفارقة فى عصرنا.

إن نمو المنظمات الأهلية، التى هى منظمات تطوعية غير حكومية على المستوى المحلى، هو علامة حاسمة على الانتقال - فى كثير من البلاد النامية على وجه الخصوص - من السلطوية السياسية إلى الليبرالية بكل أبعادها، وخاصة التعددية السياسية والفكرية؛ وبذلك أصبح بزوغ ما يطلق عليه عادة "المجتمع المدنى" واتساع آفاقه، وتنوع مؤسساته، رمز الانفتاح السياسى والتحديث الاجتماعى.

ويكتسب المجتمع المدني أهمية في الوقت الراهن من حقيقة أن الدولة المعاصرة - بتأثير عوامل شتى - أخذت تتسحب تدريجياً من كثير من مجالات الرعاية الاجتماعية، على نحو ألقى بعبء كثير من سياسات الأمان الاجتماعي على عاتق المنظمات الأهلية.

والمجتمع المدني الذي يتم في الوقت الراهن إحياءه في كثير من البلاد، وتوسيع مجالاته في بلاد أخرى، يثير قضايا متعددة، سياسية واقتصادية وثقافية، تستحق أن نقف أمامها بالتحليل في المستقبل. ولعل ما يدعو إلى ذلك ظهور اتجاهات جديدة في مجال الممارسة الديمقراطية، أهمها الدعوة إلى الانتقال من الديمقراطية التي تقوم على فكرة الإنابة والتمثيل، بمعنى أن ينوب نائب عن مجموعة من الناس ويمثلهم في البرلمان، إلى الديمقراطية التشاركية، وذلك في ضوء الانتقادات التي وجهت لفكرة التمثيل، وعدم كفايتها للتعبير عن الحاجات والمطالب الشعبية.

وتفرض ضرورة الانتقال من المحلية إلى العالمية تطبيق الأفكار المستحدثة في مجالات السياسة والإدارة معاً. ولعل التطور اللافت للنظر حقاً هو الانتقال في التنظيم الاجتماعي من فكرة التدرجية الرأسية إلى طريقة التنظيم التي تقوم على الشبكات التفاعلية. في الماضي كانت الأمور في السياسة والإدارة وحتى في بنية المصانع ذاتها، تقوم على أساس تدرجي، يبدأ بالرئيس المباشر أو المدير ويهبط إلى صغار العاملين، وكان هذا يفرض أسلوباً في إعطاء الأوامر وطريقة في تنفيذها، ثبت من الخبرة أنها تؤدي إلى الجمود وتقضي على الابتكار. والقضاء على هذا الأسلوب التدرجي الرأسي، وفتح الباب أمام تشكيل كثير من شبكات التفاعل على المستوى الأفقي، أتاح الفرصة لموجات متعددة من التجديد السياسي والإداري والمؤسسي.

ويصاحب هذا التطور ثورة في مجال التفكير. لقد سادت في القرن العشرين طريقة التفكير التي تقوم على الثنائيات، والتي تنهض على أساس الاختيار الجاسم بين بديلين فقط. ففي التخطيط الاقتصادي مثلاً يكون الاختيار بين التركيز على

الزراعة أو الصناعة، وأصبحت الطريقة السائدة الآن تقوم على أساس تعدد الاختيارات بين بدائل متعددة. ولعل هذا التطور من أهم التطبيقات لأفكار ما بعد الحداثة، التي تنفر من الإيديولوجيات الجامدة، وأنساق التفكير المغلقة، وتدعو إلى أنساق التفكير المفتوحة، التي تنطوي على كثير من البدائل، والتي من شأنها أن توسع اختيارات الناس، وتتيح الفرصة أمام الإدارة الإنسانية لكي تكون فاعلة، من خلال الاختيار الرشيد، خصوصاً بعد أن سقطت الحتمية في العلم والمجتمع.

ولعل الخط الأخير من خطوط التطور العالمي الذي ينبغي أن نأخذه في الحسبان، هو الانتقال من التركيز على الشمال إلى الاهتمام بمشكلات الجنوب. وإذا كان مهندسو العولمة المعاصرة قد ظنوا - نتيجة قصر النظر وعدم التعلم من الخبرة التاريخية - أن دول الشمال تستطيع أن تنمو وتتوسع وتزدهر على حساب دول الجنوب، فهذا وهم باطل. ولعل المراجعة النقدية لفكر العولمة التي تتم الآن في ضوء الأزمات الاقتصادية الأخيرة، تثبت أن مستقبل العالم رهن بتطبيق نظام عالمي إنساني تتاح في ضوئه لكل الشعوب فرصة متكافئة في النمو والازدهار.

ب - الانتقال الحضارى إلى القرن الجديد :

نهاية قرن من الزمان وبداية قرن جديد. تاريخ فاصل في مسيرة الإنسانية، من شأنه أن يشحذ الأذهان ويثير التفكير ويبعث على التأمل فيما فات، ويحرك الخيال لاستشراف البشرية. كانت الثورة الأولى هي الثورة الزراعية التي استطاع الإنسان من خلالها أن يروض الطبيعة ويسوى التربة، ويزرع المحاصيل المتعددة، ويزيد من الإنتاج بطريقة أنقذت الناس من الحاجة والمجاعة، وتلتها الثورة الصناعية بعد قرون، تلك الثورة التي فتحت أمام الإنسانية آفاقاً لا حدود لها في مجال المواصلات والصناعة.

وأخيراً شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين الثورة الثالثة، ونعني بها الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث أصبح العلم لأول مرة عنصراً أساسياً، يضاف إلى العناصر التقليدية، ألا وهي: الموارد ورأس المال والعمل.

ولا بد لنا أن نشير إلى بُعد مهم من أبعاد هذه الصورة لم يتبلور إلا فى العقود الأخيرة، ونعنى به الثورة الاتصالية العظمى، التى تتمثل رموزها فى عولمة البث التليفزيونى المباشر من خلال الأقمار الصناعية، بالإضافة إلى شبكة الإنترنت التى أحدثت ثورة فى مجال الاتصال الإنسانى وفى مجال المعرفة البشرية على السواء. ولا نبالغ إذا قلنا: إن مؤرخ المستقبل سيقسم التاريخ إلى قسمين : ما قبل الإنترنت، وما بعد الإنترنت، للإشارة إلى الآثار بالغة العمق التى أحدثتها وما زالت تحدثها هذه الشبكة العنكبوتية التى أصبحت مصدراً للمعلومات والمعرفة، وفضاء للاتصال الإنسانى التفاعلى لأول مرة فى التاريخ، الذى لا تحده لا حدود القومية، ولا قيود الجغرافيا، ولا عقبات اللغة.

الاستعداد للقرن الجديد :

فى ضوء ذلك كله، يمكننا تأكيد أن جميع المجتمعات المعاصرة، لا فرق فى ذلك بين المجتمعات المتقدمة والنامية، منغمسة - منذ عقد أو أكثر - فى عملية تاريخية بالغة التعقيد والتشابك، يمكن أن نطلق عليها بكل بساطة "الاستعداد للقرن الحادى والعشرين"، وهذا هو على وجه الدقة عنوان الكتاب الذى أخرجته منذ سنوات المؤرخ الأمريكى البريطانى الأصل بول كيندى، وقد استمد كيندى شهرته العالمية من كتابه الشهير هذا، والذى أصدره قبل ذلك، وترجم إلى كثير من اللغات، وكان له دوى عالمى وهو "صعود وسقوط الدول العظمى من عام ٥٠٠ إلى ٢٠٣"؛ وهو الكتاب الذى استخلص فيه قانوناً عاماً عن سقوط الإمبراطوريات والدول العظمى؛ وهو يذهب فيه إلى "أنه إذا زادت الالتزامات الاستراتيجية للدولة العظمى على قدرتها الاقتصادية، فإن ذلك يؤدي حتماً إلى سقوطها". والسقوط هنا معناه الهبوط فى ميزان القوة الشاملة، وتدهور المكانة. وبناء على هذا القانون تتبأ فى الفصول الأخيرة لكتابه بسقوط الولايات المتحدة الأمريكية، لأن القانون العام الذى استخلصه ينطبق عليها. ويحكى فى كتابه الذى صدر عام ١٩٩٢ عن السبب فى تحوله من مؤرخ إلى باحث فى العلم الاجتماعى، لا يقنع بتحليل الماضى، وإنما يحاول أيضاً دراسة الحاضر واستشراف المستقبل.

يقول كيندى : "جاءت فكرة هذا الكتاب فى سياق نقاش جرى بينى وبين عدد كبير من الاقتصاديين فى معهد بروكينجز بواشنطن فى ربيع سنة ١٩٩٨، حيث تركز النقاش على كتابى الذى كان قد نشر حديثاً آنذاك وهو " صعود وسقوط القوى العظمى". وخلال مساء ثرى بالنقاش أعلن ناقد ، لا أعرفه، أنه لا يدري لماذا تثار ضجة بهذا الحجم حول ذلك الكتاب؛ فهو فى المحصلة كتاب تقليدى إلى حد بعيد، يركز على الدولة القومية بوصفها أداة الفعل المركزية فى الشؤون العالمية، ولماذا لم أستفد من وقتى بصورة أفضل بأن أكتب حول قضايا أكثر أهمية وإثارة، حول قوى التغيير المتمثلة فى النمو السكانى، وتأثير التكنولوجيا، والدمار البيئى، والهجرة ذات الطبيعة المتخطية للقوميات، التى تهدد بالتأثير سلباً فى حياتنا جميعاً، فلاحين أو رؤساء حكومات".

(راجع بول كيندى، الاستعداد للقرن الحادى والعشرين، ترجمة محمد عبد القادر وغازى مسعود، عمان : دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٣). يستطرد كيندى: "فى ذلك المساء تركت للآخرين مهمة الإدلاء بآرائهم لتقويم الأهمية التى ينطوى عليها الكتاب. لكننى وجدت فى ملاحظة الناقد ما يكفى من الإثارة للبدء بقراءات أولية حول موضوعات كانت غريبة عنى تماماً (كالدفع الكونى، والسكان، وصناعة الإنسان الآلى، والتكنولوجيا الحيوية)".

تعمدت فى الواقع أن أقف طويلاً أمام تجربة كيندى لأستخلص منها عدة دروس. أولها التواضع العلمى، والقدرة على استقبال النقد من الآخرين بل وتسجيله للإفادة منه. والدرس الثانى الأهم أن التطورات العالمية سواء فى مجال البيئة الطبيعية للكوكب، أو فى مجال الإنجازات العلمية، أو المشكلات العالمية، أصبحت تفرض على الباحثين العلميين فرضاً - الخروج من السجون الضيقة للتخصصات العلمية، سواء من خلال تأسيس فروع علمية جديدة، أو تبنى نظرة شمولية للبحث العلمى، من شأنها أن تقضى على الحواجز الأكاديمية التى تمنع الاتصال بين تخصص علمى وآخر، أو عن طريق إعادة التعلم، بمعنى أن ينسى الباحث العلمى تخصصه الأصلى، وينتقل لبحث فى موضوعات جديدة لم يسبق له أن تدرب على

البحث العلمى فيها. وهاهو ذا كيندى المؤرخ الذى تلقى تدريبه الأكاديمى على التعامل مع الوثائق باستخدام المنهج التاريخى، يتحول طائعا لبحث فى كتابه الجديد مشكلات الانفجار السكانى، وثورة الاتصالات والمال، ونشوء الشركات متعددة الجنسيات، والزراعة العالمية، وثورة التكنولوجيا الحيوية، والإنسان الآلى، والمخاطر على بيئتنا الطبيعية، ومستقبل الدولة القومية، بل إنه ليتجاوز ذلك كله وينطلق فى مجال بحث التحولات فى النظام الدولى ليرصد الأقطاب الصاعدة من منطلق ميزان قوة الدولة الشاملة، فيدرس اليابان والهند والصين، ويحدد الرابحين والخاسرين فى العالم النامى، والاتحاد السوفيتى ومشاكله، ويدرس أيضاً مستقبل أوروبا، ويتحدث عن المعضلة الأمريكية.

والحق يقال: إن معالجة كيندى المؤرخ، لهذه الموضوعات التى لها باحثوها ومتخصصوها تتميز بالجدة الناجمة عن تطبيق منهجه التاريخى بشكل خلاق فى كل مشكلة، بالإضافة إلى نظرة الاندهاش التى تنتابه حين يعالج موضوعات جديدة لم يكن له بها سابق معرفة علمية. إنها نظرة الوافد الجديد على حقول بحثية قديمة؛ وعادة ما تحمل هذه النظرة جدة فى التأمل والتحليل.

أين نحن من المستقبل ؟

فى ضوء التطورات التى ألمحنا إليها فى إيجاز، يحق لنا أن نتساءل : أين موضوعنا من عملية الاستعداد للقرن الحادى والعشرين، التى تشغل بها المجتمعات المعاصرة جميعاً؟

تلتزمنا الأمانة أن نقرر أن هناك وعياً صاعداً بأهمية الإعداد للمستقبل؛ وربما ترجم هذا الوعى نفسه منذ أكثر من عقد فى ضوء ما اصطلح على تسميته فى الخطاب الفكرى والسياسى بـ "دراسة وتحليل المتغيرات العالمية". كان هناك إحساس لدى النخبة السياسية فى مصر والوطن العربى ولدى النخبة المثقفة أيضاً، أن العالم لم يعد كما كان، وأن هناك متغيرات كبرى قد أحدثت زلزالاً، سواء فى مجال موازين القوة العالمية، أو فى مجال الثورات العلمية والتكنولوجية والاتصالية، أو فى ميدان المشكلات الاقتصادية والسياسية والثقافية، التى أصبحت

— من خلال تدفق موجات العولمة — مشكلات عالمية عابرة للحدود والقارات،
تجابهها مختلف المجتمعات، وأبرزها موجات التطرف والإرهاب والفساد،
وانتشار تجارة المخدرات، أضف إلى ذلك مشكلات صراعات الهوية، وتفتت
المجتمعات، والحروب الأهلية.

وقد اشتد اهتمام النخبة السياسية والمتقفة فى كل المجتمعات بقضية
المستقبل، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية عام ١٩٨٩،
والتحولات الخطيرة التى لحقت بموازين القوة العالمية، وانفراد الولايات المتحدة
الأمريكية بالساحة العالمية، ومحاولاتها الدائبة فرض هيمنتها العسكرية والسياسية
بل والثقافية على العالم كله، تحت مقولة شهيرة مؤداها أن "أمريكا خلقت لتقود"،
وهذه العبارة بالمناسبة عنوان كتاب معروف لعالم سياسة أمريكى شهير.

والسؤال هنا هو: كيف استجبنا فى الوطن العربى لقضية المستقبل؟

قد تكون البداية الحقيقية هى الجهد الذى يبذله عدد من المثقفين والمؤسسات
الثقافية والصحفية العربية لقراءة خريطة المجتمع الكونى البارغ، والخطوة الأولى
لذلك هى تحليل المشهد الثقافى العالمى الراهن.

ويمكننا القول: إن ما أطلقنا عليه الثورة الكونية، للتعبير عن مجمل حركة
الانقلاب فى الأوضاع العالمية، ليست ثورة وحيدة البعد، ولكنها ثورة مثلثة
الجوانب فى الواقع، فهى أولاً ثورة سياسية شملت النظم السياسية المعاصرة
والعلاقات الدولية على السواء؛ ويمكن تلخيصها فى عبارة واحدة، فى أنها تحول
من الشمولية والتسلطية إلى الليبرالية، ومن صراع الفناء إلى إدارة البقاء؛ وهى
ثانياً ثورة فى القيم، وتحول من القيم المادية إلى القيم المعنوية؛ وهى ثالثاً وأخيراً
ثورة معرفية، تنطوى على الانتقال من الحداثة إلى عالم بعد الحداثة.

٣ — نحو استراتيجية حضارية عربية:

ينبغى قبل الحديث عن الاستراتيجية الحضارية، أن نبدأ بتعريف الأصالة
والمعاصرة. فما دمنا أكدنا أن أى صياغة واقعية للنموذج الحضارى العربى

المقترح لابد أن نوفق بين الأصالة والمعاصرة، فينبغي علينا إذن أن نطرح فى البداية بعض التعريفات، وأن نشير إلى عدد من المحاذير.

بداية يمكن أن نلاحظ أن استخدام مفهوم الأصالة بمعنى التراث قد ينطوى على موقف رجعى، لو فهمت الأصالة بمعنى الارتداد إلى الوراء، أو الزعم بأن هناك شيئاً يدعى "الروح العربية الأصيلة"، وأن هذه الروح ثابتة وباقية على ما هى عليه عبر العصور؛ وهذا يعنى أنها غير خاضعة لشروط المكان والزمان، والظروف الاجتماعية والتبدلات التاريخية.

ومن ناحية أخرى فالأصالة التى تدعو إلى العودة إلى التراث، ينبغى عليها أن تحدد ما هو التراث على وجه التحديد؟ والتراث - كما يقرر إحسان عباس فى دراسته "العربى الجديد وتراثه القديم" - هو "نتاج تراكمى لأمة من الأمم على مر الزمن؛ هو ضروب النشاط الإنسانى فى مجالات الفكر والأدب والأسطورة والدين والفن والعلم والعمران، فى صراع ذلك الإنسان مع واقع المتغير المتطور، أو بعبارة أخرى : إن التراث صورة الماضى، وبما أن ذلك كذلك فإنه لا يمثل عصراً بذاته ولا مجتمعاً بذاته، كما أنه ليس إيجابياً ولا سلبياً على الدوام، ومن ثم تتفاوت فيه القيم وتتعدد، وتموت وتحيا، بحساب الحاجات الإنسانية فى البيئات المختلفة"^(٢).

ولن نجدنا أيضاً أن نرفع شعار المعاصرة بغير تحديد، ففي العصر الراهن هناك كثير من الإيديولوجيات، ومن أنماط المجتمعات الإنسانية، ومن الثقافات وأساليب الحياة؛ فأياها نأخذ وأيها ندع؟ ولماذا فى الحالتين؟

لعل أول موجه من موجهات الاستراتيجية الحضارية التى ينبغى على المجتمع العربى أن يصوغها هو بناؤها على قاعدة متينة من الفهم النقدى لتراثنا العربى والإسلامى. تراثنا زاهر بالخبرات والممارسات الفكرية والسياسية والاجتماعية، ولا يكفى أن نحمله فوق أكتافنا ونتغنى به فيصبح تاريخنا عبثاً - بمصطلحات قسطنطين زريق - بدلاً من أن يكون حافظاً. هناك إذن (التاريخ - العبء) الذى يمنع أصحابه من الحركة إن أولئك الذين يغرقون فى تأمل ماضيهم

الذهبي عاجزون عن التعامل الإيجابي مع الواقع؛ وهناك (التاريخ – الحافز) الذى يدفعك دفعاً إلى الأمام فى ضوء فهم نقدى للماضى لتجاوز السلبيات وتأكيد الإيجابيات.

غير أن قراءتنا النقدية لتراثنا لا تكفى فى حد ذاتها؛ فنحن فى حاجة ماسة إلى قراءة نقدية للحضارة الإنسانية الراهنة، ما دمنا مشغولين بقضية المعاصرة. وهذه القراءة النقدية – برغم صعوبتها – أساسية؛ فمن شأنها أن تكشف الفروق بين التيارات السطحية فى هذه الحضارة، التى قد ينجذب إليها عن غير وعى السذج من أبناء العالم الثالث، والروافد العميقة التى تشكل المصدر الرئيسى لإنجازاتها الباهرة. كما أن هذه القراءة النقدية لا بد أن تساعدنا على فهم حقيقة بسيطة وإن كانت مهمة، ألا وهى أن الأفكار والإيديولوجيات عادة ما تكون فى خدمة مصالح اقتصادية معينة. الكشف عن هذه المصالح وعلاقتها بالأفكار مسألة أساسية إن أردنا أن نقرأ بوعى حقاً النظرية الغربية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقة الدولية.

وفى ضوء ذلك كله، علينا أن نطرح السؤال الرئيسى : ما الهدف من الاستراتيجية الحضارية العربية التى ندعو إليها؟
الهدف – فيما نتصوره – هو بناء مجتمع عربى حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية للإنسان، وفاعل فى التعامل مع متغيرات العصر، وأبرزها الثورة العلمية والتكنولوجية، والمشاركة السياسية الجماهيرية، واحترام حقوق الإنسان.

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من أن ندخل عديداً من التغيرات على عاداتنا الفكرية واتجاهاتنا وقيمنا، وأساليب حياتنا، وطرقنا فى التعامل والتفاعل مع الآخرين.

إن مشكلتنا الأساسية – وهى التخلف – تكشف عنها ضالة سيادتنا على الطبيعة، وضعفنا فى استغلال مواردها، وهزال تنظيماتنا الاقتصادية و الاجتماعية، وضيق قدراتنا التكنولوجية والتنظيمية بوجه عام.

وسائل تحقيق الاستراتيجية الحضارية :

ليس أمامنا من سبل لتجاوز مشكلة التخلف إلا بالاعتماد على مجموعة متشابكة من الوسائل والأدوات والأساليب يمكن إيجازها فيما يلي :

١ - الاعتماد على التفكير العلمى :

الاعتماد على التفكير العلمى هو الموضوع الذى ينبغى أن يشغل كل اهتماماتنا فى الوطن العربى؛ فكما يقرر فؤاد زكريا: " فى الوقت الذى أفلح فيه العالم المتقدم - بغض النظر عن أنظمتة الاجتماعية - فى تكوين تراث علمى راسخ، امتد فى العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل فى حياة هذه المجتمعات اتجاهاً ثابتاً يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه - فى هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون فى عالمنا العربى معركة ضارية فى سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمى".

والحقيقة أننا نعيش فى عصر العلم؛ فالثورة العلمية والتكنولوجية تعنى أول ما تعنى أن العلم أصبح - للمرة الأولى فى تاريخ البشرية - قوة أساسية من قوى الإنتاج.

ولا تكفى دعوتنا لتطبيق التفكير العلمى بغير إثارة مجموعة أساسية من الأسئلة، أهمها :

ما المعوقات الثقافية والاجتماعية والسياسية التى تمنع ممارسة التفكير العلمى فى مجتمعاتنا وفى كل المجالات؟

ولماذا لا نحصل من علمائنا وباحثينا المدربين على أكبر عائد ممكن؟ هل العيب فى سياسات العلم فى عالمنا العربى، أم أن العيب فى العلماء أنفسهم؟ نحن فى حاجة إلى دراسة فى "سوسيولوجيا" العلم، لكى نصل إلى ردود على هذه الأسئلة.

٢ - حاجتنا إلى النقد الاجتماعي والنقد الذاتى :

مشكلة التخلف تحتاج إلى تضافر كل الجهود الفكرية والاجتماعية والسياسية للقضاء عليها. ومن هنا فنحن فى المجتمع العربى فى حاجة شديدة لممارسة النقد الاجتماعى.

النقد الاجتماعى معناه ببساطة: تشخيص كل جوانب التخلف فى مجتمعنا بكل أشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتحليلها. ومن ثم فالنقد الاجتماعى لا يقنع بما هو موجود، ولا يستكين لما هو تقليدى، ولكنه يبحث ويشخص، داعياً لتجاوز التخلف واتباع أساليب جديدة لحل المشكلات. والنقد الذاتى نوع من أنواع النقد الاجتماعى. وتكمن أهميته فى أن مجتمعاً من المجتمعات لو رضى عن نفسه، ولم يلتفت إلى سلبياته، لكان محتماً عليه أن يفنى وينقرض.

والنقد الذاتى من أشجع ألوان النقد الاجتماعى، لأنه لا يخشى الحساسيات القومية أو الاجتماعية، ولا يتراجع أمام الثغرات الإقليمية أو العصبية، ولكنه يمسك بالذات القومية أو بالبناء الاجتماعى بكل ما يتضمنه من أنساق سياسية واقتصادية وثقافية، لكى يحللها ويناقشها ويكشف عن مواطن الضعف فيها.

والنقد الاجتماعى يحتاج - كما لا يخفى - إلى مناخ ديمقراطى يتيح لكل مواطن الحرية فى الإسهام بفكره فى مناقشة مشكلات مجتمعه، وفى طرح الحلول لها، وفى العمل بإيجابية - فى حدود الدستور والقانون - على تطبيقها. غير أن هذا المناخ الديمقراطى لم يتوافر بعد بالقدر الكافى فى العالم العربى.

٣ - القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير :

لا يمكن القضاء على التخلف بغير خلق وعى حضارى لدى الجماهير، وبغير أقصى مشاركة جماهيرية فى الفعل الحضارى.

ولا يكفى أن تبقى هذه الحقيقة مجرد اقتناع فكرى عند فريق من المفكرين أو من أولى الأمر، بل يجب أن تتقلب إلى إيمان يمتلك النفوس ويعم الشعب بمجموعه، وينطلق بحيوية فاعلة ودفق غامر. يجب أن يتحول الشعور بحاجاتنا

الأساسية هذه إلى فيض من الشعور الحضارى الذى ينطلق من الإحساس بجسامة التخلف والرغبة العارمة فى الوصول إلى آفاق التقدم. وسد الفجوة بين الصفوة والجماهير يحتاج إلى ثورة ثقافية شاملة، تركز على ديمقراطية الفكر وتشجيع الإبداع ذهنى، وتكتشف القيادات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وتتيح الفرصة للمثقفين العضويين الملتحمين بقواعدهم الجماهيرية، أن ينطلقوا ويشقوا الطريق أمام قواعدهم، حتى يكسروا احتكار القلة من المثقفين المنعزلين الذين يظنون وهماء، أن تغيير المجتمع يمكن أن يتم من خلال العمل ذهنى البحت، الذى يفتقر إلى حرارة التجربة الاجتماعية، والذى يقصر - من ثم - عن تلمس الحاجات الأساسية للجماهير، التى لا تتمثل فى الحاجات المادية فحسب بل، فى الحاجات الروحية الأهم، والحاجة الماسة إلى المشاركة السياسية الإيجابية الخلاقة.

والقضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير، لابد أن يمتد للقضاء على الهوة بين المدينة والقرية؛ فليس هناك أمل فى عبور أزمة التخلف الحضارى بغير أن ننجح فى جذب ملايين الريفيين الذين يسبحون فى غمار الأمية والجهل إلى ميادين التحديث فى مجال التعليم والتدريب والعمالة والثقافة. وذلك أن المجتمع العربى لا يمكن له أن يتقدم محتما بقشرة هشّة من المثقفين تحجب الآلاف من أنصاف المتعلمين، الذين لم يتح لهم حقا أن يتلقوا سواء فى الجامعة، أو فى المؤسسات التعليمية الأخرى، أصول المنهج العلمى، أو قواعد التفكير النقدى الخلاق.

٤ - العمل على سيادة النظرة المستقبلية:

لن نجدنا أن نعيش فى الماضى، ولن ننفعا وسط صراع العمالقة فى عالم اليوم التغنى بأمجادنا السابقة، ولن يصلح من حالنا اجترار ذكرى فضل الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا.

نحن فى حاجة إلى دراسة منهجية ونقدية لماضيها، تقوم على أحدث مناهج التاريخ الاجتماعى، حتى نقوم ممارستنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية

الماضية. وحين نفعل ذلك سيتساقط كثير من الأساطير العلمية التي ورثناها نحن الباحثين والمتقنين ورددناها بغير تمحيص.

إن دراسة الماضي هي الأساس لفهم الحاضر والنظر إلى المستقبل. والحاضر الذي نعيشه يحتاج إلى دراسة تكاملية تحيط بكل أبعاده، وتكشف عن كل جوانبه.

غير أنه أصبح اليوم من المسلمات أن دراسة الحاضر ينبغي أن تتم في إطار النظر إلى المستقبل. ومن هنا نشأ "علم المستقبل" على اختلاف مشاربه في الشرق والغرب، وعلى تعدد مناهجه ونظرياته، لكي يساعد المخطط الاقتصادي والاجتماعي وصانع القرار السياسي، على أن يخطط في ضوء سيناريوهات بديلة للمستقبل، حتى يأتي تخطيطه، ولكي يصدر قراره، وهو على علم بكل البدائل المتاحة.

خلاصة القول : إننا في حاجة إلى صياغة استراتيجية حضارية عربية متكاملة، قد يكون فيما سبق مجرد إشارات إلى بعض ملامحها. وهذه الإشارات تحتاج إلى تعميق وتأمل وفحص نقدي، وقبل ذلك تحتاج إلى مناقشة جماعية ينبغي أن ينشغل بها المثقفون العرب على امتداد الوطن العربي في المشرق والمغرب على السواء.

٤- نحو مبادرة حضارية عربية:

خطاب الحرب العالمية الثالثة:

هل كان يمكن لنا أن نواصل حديثنا الممتد عن حوار الحضارات، وأهمية ممارسة النقد الذاتي، ورهانات النهضة العربية سواء في بداياتها القديمة أو انبعاثها الراهن بعد سقوط عصر الثورة العربية، بعد الأحداث الدرامية التي دارت على المسرح الأمريكي في واشنطن ونيويورك في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ؟ وكيف نستطيع ذلك إذا كان هذا الحدث التاريخي سيؤرخ به القرن الحادي والعشرين بوصفه إعلاناً جهيراً عن التغيير الحاسم في ملامح لوحة المستقبل العالمي؟

لقد أثار هذا الحدث كل الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية التي يدور حولها حوار الحضارات.

ولا أدري لماذا حين وقع الحدث، وكنت في كانتربري بإنجلترا أشارك في مؤتمر عالمي عن "حوار الحضارات في البحر الأبيض المتوسط"، حيث دعيت لألقى الخطاب الافتتاحي في المؤتمر بالاشتراك مع رئيس "جامعة كنت"، تذكّرت قصيدة شهيرة للشاعر اليوناني السكندري المعروف "كافافي"، عنوانها "في انتظار البرابرة!".

يقول كافافي في القصيدة: إنه انتشرت إشاعة في المدينة تقول: إن البرابرة قادمون لغزوها. وانبرى الحاكم، وارتدى بدلته العسكرية المرسعة بالنياشين، وكذلك أعضاء مجلس الشيوخ والأعيان، وهرعوا جميعاً إلى الحدود حتى يكونوا في انتظار البرابرة للترحيب بقدومهم لغزو المدينة!

وانتظر الحاكم والزعماء السياسيون والأعيان منذ الصباح الباكر حتى المساء، ولكن البرابرة لم يظهروا في الأفق. وقال الحاكم وهو ينصرف كسيف البال: لم يأت البرابرة، مع أن قدومهم كان حلاً من الحلول!

غير أن ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر جاء على عكس السيناريو الذي قدمه كافافي في قصيدته الشهيرة؛ فقد جاء البرابرة فعلاً وعلى غير انتظار! جاءوا والحراس في غفلة تامة، وجهالة مطبقة، مطمئنين كل الاطمئنان إلى أن دروعهم الصاروخية كفيلة بردع أي معتد، وتخويف أي مهاجم. وهل كان في التصور أن ينفذ أحد - أياً كان - من الأبواب المحكمة للإمبراطورية الأمريكية، التي انفردت بعد السقوط المدوي للاتحاد السوفيتي بالعالم في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية؟

الغرب والباقي:

ويبدو أن عالم السياسة الأمريكي صمويل هانتجتون في مقولاته الشهيرة عن "صراع الحضارات"، حين ميز تمييزاً حاسماً بين الغرب

والباقي The west and the Rest، ويعنى بذلك باقى الأمم والشعوب والثقافات، كلن يتنبأ بالمناخ الثقافى الذى سيسود العالم فى القرن الحادى والعشرين!

غير أننا لا نستطيع أن نسد وظيفة المتنبي للسيد هنتجتون، ولكنه قد يكون أقدر منا على فهم التلايف المعقدة للعقل الغربى الذى ما زال مسكوناً بأشباح الحروب الصليبية، حين احتك الغرب المسيحى مع الشرق الإسلامى فى مواجهة تاريخية ما زالت آثارها اللاشعورية النفسية فيما يبدو كامنة فى الإدراك الغربى.

وقد أتحت لى المراجعة النقدية للإدراك الغربى للمسلمين والعرب وأنا بصدد إعداد كتابى "الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر"، الصادر فى عام ١٩٧٣ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالقاهرة. وقد عكفت على إعداد هذا الكتاب عقب هزيمة يونيو عام ١٩٦٧، للرد على الحرب النفسية التى شنتها إسرائيل على العرب لتثويه الشخصية العربية، وإلحاق كل السمات السلبية بها، وللإعلان المدوى عن عجزها عن المبادأة، واتخاذ القرار، ومن ثم عدم قدرة الشعوب العربية التى احتلت إسرائيل بلادها وفى مقدمتها مصر، على شن الحرب ضد إسرائيل لتحرير أراضيها المحتلة. وقد قاد الحملة الجنرال "هاركابى" مدير المخابرات الإسرائيلية السابق، الذى أصبح بعد اعتزاله الخدمة العسكرية أستاذاً لعلم النفس الاجتماعى فى الجامعة العبرية. وكان عنوان مقالته الشهيرة المسمومة التى بدأت الحرب النفسية ضد العرب "لماذا انهار العرب فى حرب الستة أيام؟". وقد نشرها فى مجلة أمريكية شهيرة هى "أوربس" فى العدد الثالث الذى صدر فى شتاء عام ١٩٦٧.

كان الكتاب جهداً أكاديمياً للرد على التراث العلمى الغربى الذى يتبنى بشكل منهجى صورة متحيزة ضد العرب والمسلمين، وكان رأينا أن الغرب ما زال يحمل فى ذاكرته التاريخية أصداء للعداء القديم بين العالم الإسلامى والعالم الغربى، الذى عانى تاريخياً، وخصوصاً أثناء حقبة المد الإسلامى الذى دفع بحدود الإمبراطورية العثمانية إلى قلب أوروبا.

وقد تأكد لى صدق ما انتهيت إليه بصدد الذاكرة التاريخية الغربية حين قرأت فى "الفيجارو"، الجريدة الفرنسية المعروفة، مقالاً عقب قرار الملك فيصل باستخدام سلاح البترول فى حرب أكتوبر ١٩٧٣، ذهب فيه كاتبه إلى أن الملك فيصل كان ينتقم بهذا القرار فى الواقع من "شارل مارتل" القائد العسكرى الفرنسى الذى صد القوات الإسلامية التى زحفت لاحتلال مدينة بواتيه (بلاط الشهداء) وهى المعركة التاريخية التى عدها الغرب النقطة الحاسمة التى أوقفت المد الإسلامى فى أوروبا.

الفعل الغربى:

إن من يحلل الخطاب الغربى تحليلاً دقيقاً؛ ذلك الخطاب الذى جاء بوصفه رد فعل تلقائياً وفورياً للهجوم المفاجئ على المعازل الاقتصادية والعسكرية الأمريكية ورموزها الساطعة التى كانت محل فخرها، والمؤشرات المبهرة على القوة الفائقة للإمبراطورية الأمريكية، ليدرك أن هذا الخطاب الذى ترددت أصداؤه فى واشنطن ولندن وباريس، على ألسنة الرؤساء بوش وشيراك وبليز، يعيد إنتاج الخطاب الغربى التقليدى الذى ساد منذ عصر التنوير، والذى قام على أساسه مشروع الحداثة الغربية كله، ويقوم على التفرقة بين البربرية والمدنية! والبربرية - فى هذا الخطاب - تميز شعوب الأرض جميعاً، أما المدنية فهى التى يتصف بها الغرب الظافر، الذى خرج منتصراً من غياهب القرون الوسطى، مفتتحاً عصر الثورة الصناعية، ومزوداً بالعلم والتكنولوجيا، وبآلة الحربية الحديثة، التى سمحت له بالقيام بأكبر عملية استعمارية فى التاريخ الحديث، لاحتلال بلاد العالم الثالث، خصوصاً فى إفريقيا وآسيا.

كان هذا هو الخطاب العنصرى الذى ابتكر نظرية "عبء الرجل الأبيض" فى تمدين الشعوب البربرية الغارقة فى جهالاتها، والسادرة فى تخلفها! لقد كانت هذه النظرية وغيرها من الإدراكات الغربية المتحيزة ضد شعوب العالم غير الغربى وثقافته؛ هى الغطاء الإيديولوجى لإضفاء الشرعية على الاستعمار، وهى بذاتها التى أصبحت ركيزة النظرية العنصرية التى سادت طوال القرن التاسع عشر وفى بدايات القرن العشرين.

وهذه النظرية هبطت من عليائها بعد أن وجهت إليها سهام النقد، لا من قبل مفكرى العالم الثالث فحسب، ولكن أيضا من قبل المفكرين الغربيين النقديين، بالإضافة إلى حركة التحرير البطولية التى قامت بها شعوب العالم الثالث لكى تتخلص من قيد الاستعمار الغربى.

غير أن التطورات الحديثة فى أوروبا فى العقود الأخيرة، وما أحدثته التغيرات الاقتصادية، والتطورات التكنولوجية، أدت إلى انبعاث النظرية العنصرية، وإن كان هذا الانبعاث فى ثوب جديد. واتخذت هذه العنصرية صورا وأشكالا شتى، سياسية واجتماعية وثقافية. وفى الجانب السياسى شهدت بعض البلاد الغربية، وعلى الأخص فرنسا، صعودا للحزب اليمىنى العنصرى الذى يقوده "لوبن"، الذى أدى به إلى النجاح فى الانتخابات، وإلى دخول حزبه بنسبة كبيرة فى البرلمان الفرنسى. كما شهدت ألمانيا أيضا بروزا واضحا للجماعات والأحزاب العنصرية. وتجمع هذه الأحزاب والجماعات على اتخاذ موقف سلبى من العمال والمهاجرين من أصول عربية وإسلامية وتركية. وليس هذا فحسب بل تتصاعد الدعوات إلى طردهم من البلاد. وفى الواقع تأثرت الحكومات بهذه التيارات، وعدلت من تشريعاتها لتقييد الهجرة، وترحيل أعداد كبيرة من المهاجرين على أسس قانونية، مفادها مخالفتهم لقوانين الإقامة والهجرة.

أما التجليات الاجتماعية العنصرية الغربية الجديدة، فتبدو فى محاولة الهيمنة على أسلوب الحياة للمهاجرين والمواطنين من أصول عربية وإسلامية، من خلال سياسات التهميش والاستبعاد والقهر الاجتماعى. وتبرز التجليات الثقافية للعنصرية فى تشويه صورة الإسلام والمسلمين.

ولو تأملنا فى خطاب الرؤساء الغربيين الذى صدر تلقائيا بوصفه رد فعل على يوم الحادى عشر من سبتمبر، لأدركنا أن مفرداته الغالبة هى إعادة إنتاج للعنصرية القديمة والجديدة على السواء!

انظر إلى خطاب "بليز" الذى يقرر فيه أن الهجوم ليس مجرد حادث إرهابى ولكنه حدث موجه ضد مجتمعاتنا الديمقراطية، وأنه يمثل البربرية الموجهة ضد

المدنية والحضارة الغربية. وتأمل خطاب شيراك الذى يثير المعانى نفسها،
ويستخدم مفاهيم شبيهة فى حديثه عن البربرية والحضارة!

من حق هؤلاء الرؤساء الغربيين أن يدينوا هذا الحادث الإرهابى البشع
لكونه اعتداء جسيما على الحق فى الحياة لآلاف المدنيين من الأبرياء. وهم لم
يصنعوا هذا وحدهم، بل إن رؤساء الدول جميعا وفى مقدمتهم الدول العربية
والإسلامية شاركوا فى هذه الإدانة. غير أن الرؤساء الغربيين، وخصوصا رئيس
الجمهورية الفرنسى، ورئيس الوزراء الإنجليزى، كان ينبغى عليهم أن يتأنوا قليلا
قبل الاندفاع والإغراق فى وصف الشعوب الأخرى بالبربرية؛ لأن فرنسا وإنجلترا
لهما تاريخ حافل حقا فى القرن العشرين؛ فى ممارسة فرنسا للاستعمار الاستيطانى
للجزائر الذى مارست فيه - والحق يقال - صورا شتى من الجرائم ضد الإنسانية،
كما أن الاحتلال الإنجليزى للهند ومصر وغيرهما من بلاد العالم، كشف عن
ممارسات بربرية لا حدود لبشاعتها.

إن إعادة إنتاج الخطاب العنصرى القديم على لسان الرؤساء الغربيين كان
من شأنه إعادة فتح السجلات التاريخية للاستعمار الغربى، بما يحمله من نزعة
عنصرية ضد شعوب العالم غير الغربى. وهو الاتجاه الذى انبرى المؤتمر
العالمى الذى عقدته اليونسكو فى فيلنيوس عاصمة ليتوانيا فى أبريل الماضى،
للهجوم عليه وتفنيده، والدعوة إلى محوه من الوجود، تحقيقا للمثل العليا فى حوار
الحضارات.

عناصر المبادرة الحضارية العربية :

لابد أولا أن نؤكد أن المناخ الثقافى الإيجابى الذى أعقب مبادرة الرئيس
محمد خاتمی رئيس الجمهورية الإيرانية الإسلامية لإطلاق حملة ثقافية عالمية
لحوار الحضارات. ومن المعروف أن الجمعية العامة للأمم المتحدة وافقت على
مبادرته بالإجمال وأصدرت قرارا تاريخيا باعتبار عام ٢٠٠١ هو "عام حوار
الحضارات".

وحوار الحضارات ظهرت أهميته القصوى على وجه الخصوص بعد سقوط الاتحاد السوفيتى والكتلة الاشتراكية حوالى عام ١٩٨٩، وانتهيار عصر الحرب الباردة وزوال النظام ثنائى القطبية، الذى كان يدير الصراع بين الولايات المتحدة الأمريكية من جانب، والاتحاد السوفيتى من جانب آخر. ونعرف أنه نشأ فى أعقاب انهيار هذا النظام نظام أحادى القطبية، انفردت فيه الولايات المتحدة الأمريكية بالمرشح العالمى. وقد مست الحاجة إلى حوار الحضارات بعد سقوط الصراع الإيديولوجى العنيف بين الرأسمالية والشيوعية، وبروز العولمة بشعاراتها الاقتصادية عن حرية السوق، وإطلاق التبادل التجارى، والتفاعلات المالية والاقتصادية بغير حدود ولا قيود، كما أكد ذلك إنشاء منظمة التجارة العالمية، بالإضافة إلى شعاراتها السياسية، التى تتمثل فى الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان.

غير أنه فى المرحلة التى أعقبت انهيار نظام الحرب الباردة، نشأ صراع فكرى عنيف بين أولئك الذين بشروا بـ "نهاية التاريخ" كما زعم ذلك "فوكوياما" المفكر الأمريكى اليابانى الأصل فى أطروحاته الشهيرة، التى أكد فيها أن الرأسمالية ستكون هى دين الإنسانية إلى أبد الآبدين، ودين خصومه الفكرين الذين نقدوا هذه المقولة، على أساس أن التاريخ الإنسانى لا يعرف الوقوف إلى الأبد عند مرحلة محددة من مراحل التطور السياسى والاقتصادى.

وبالإضافة إلى هذه المعركة دارت معركة أخرى شرسة قادها عالم السياسة الأمريكية صمويل هنتجتون حين أطلق نظريته عن "صراع الحضارات"، وركز فيها بوجه خاص على الصراع المحتمل، فيما سماه "الحروب الثقافية المقبلة فى القرن الحادى والعشرين"، بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشية.

غير أنه يمكن القول: إن الخلاف الفكرى بين أنصار الحوار الحضارى وأنصار الصراع الحضارى انتهى لصالح حوار الحضارات، وتوارت إلى حد كبير مقولة "صراع الحضارات" التى أطلقها هنتجتون.

غير أن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وما تضمنته من اعتداء إرهابي لا سابقة له على الولايات المتحدة الأمريكية - قد دفعت بلا شك أطروحات "صراع الحضارات" مرة أخرى إلى المقدمة، سواء في الخطاب الغربي الذي قمنا بعملية تفكيكه في الفقرة السابقة، أو في الخطاب الإسلامي المتطرف الذي صاغه "ابن لادن" وأطلقه من شاشة تليفزيون قناة الجزيرة، وزعم فيه أن هناك حربا دينية قائمة الآن بين الغرب والأمة الإسلامية.

وإذا كان القادة السياسيون الغربيون قد فطنوا إلى سرعة انزلاقهم إلى خطاب "صراع الحضارات"، وتراجعوا واعتذروا على لسان الرئيس بوش لاستخدام عبارة "الحملة الصليبية" في وصف الحرب الأمريكية ضد الإرهاب، إلا أن هناك أصواتا في العالم العربي تتطلق من معازل الرجعية الفكرية، ما زالت مصرّة على مقولات "صراع الحضارات".

ومن هنا ينبغي - ونحن بصدد صياغة مبادرة حضارية عربية - التأكيد على أن المنطلق الرئيسى في المبادرة يقوم على أساس الاقتناع العربى الكامل بأن حوار الحضارات ينبغي أن يكون هو أساس صياغة النظام العالمى الجديد الذى يجب أن يرشد العلاقات بين الأمم والدول والثقافات فى القرن الحادى والعشرين. ونستطيع أن نوجز أهم عناصر المبادرة الحضارية العربية المقترحة فيما يلى لإثارة النقاش حولها :

١. ضرورة صياغة مفهوم لتحقيق السلام العالمى يقوم على أساس تعريف محدد للعدل بوصفه إنصافا Fairness - إذا استخدمنا التعريف الموفق الذى صاغه فيلسوف جامعة هارفارد جون رولز فى كتابه الشهير "نظرية عن العدل".

٢. ولا يمكن للسلام العالمى أن يتحقق إلا إذا ووجهت سلبيات العولمة الاقتصادية بشكل حاسم، ذلك أن العولمة فى الوقت الراهن تعمل لصالح دول الشمال المتقدمة على حساب دول الجنوب الفقيرة. وفى هذا المقام لا بد من إعادة التفاوض حول معاهدة منظمة التجارة العالمية، وتعديل المواد التى

نصت على أحكام مجحفة بالدول النامية، من شأنها أن تدمر بنيتها الاقتصادية على المدى الطويل.

٣. ولا بد للمبادرة أن تركز على ضرورة وضع معايير لتقنين حق التدخل السياسى، وتقديم مبادئ محددة مقترحة فى ضوء الخبرة الدولية فى العقد الماضى.

٤. هناك ضرورة قصوى للتمييز بين المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب، وتقديم مقترحات لتعريف الإرهاب يمكن الاتفاق الدولى حولها.

٥. ضرورة وضع سياسات ثقافية وتنموية شاملة فى البلاد العربية والإسلامية لمواجهة الفكر الإسلامى المتطرف، والجماعات والمنظمات الإرهابية.

٦. أهمية صياغة سياسات ثقافية رشيدة فى البلاد الغربية للتعامل مع المواطنين من أصول عربية أو إسلامية فى ضوء قواعد المواطنة المعترف بها قانونيا.

٧. ضرورة وضع سياسة ثقافية للتعريف بقواعد الإسلام الصحيحة، وذلك فى المجتمعات الغربية، وتوثيق الصلة مع مؤسسات المجتمع المدنى فى هذه المجتمعات لإبراز وجهات النظر العربية.

٨. ضرورة مواجهة العنصرية الغربية الجديدة من خلال التحالف الثقافى بين المثقفين العرب والمثقفين الغربيين النقيدين الذين يحاربون فى بلادهم التيارات العنصرية الجديدة.

٩. ومما لا شك فيه أن مصداقية المبادرة الحضارية العربية لا يمكن أن تتوافر إلا إذا ثبت للعالم أن المجتمع العربى ينتقل بخطوات سريعة من السلطوية إلى الديمقراطية، بكل ما يعنيه ذلك من معان وانعكاسات على السلوك السياسى والاجتماعى والثقافى، فى ضوء توسيع دائرة المشاركة السياسية، واحترام التعددية، وحقوق الإنسان.

١٠. وأخيرا ونحن نعيش في عصر المجتمع المدني العالمي، حيث تلعب المؤسسات غير الحكومية والتطوعية أدوارا بالغة الأهمية في مجال التنمية، بعد تقلص دور الدولة - لأسباب شتى - في ميادين متعددة، لا بد من دعم عملية إعادة إحياء المجتمع المدني العربي وتأسيسه، تلك العملية التي تدور في بلاد عربية متعددة.

الفصل الحادى عشر

المحاضرة الختامية لسعادة سفير

المملكة المغربية بالقاهرة

د. على أومليل

تولى تقديم الأستاذ المحاضر د. أحمد يوسف أحمد مدير المعهد، وأدار النقاش د. عز الدين إسماعيل رئيس قسم الدراسات الأدبية واللغوية بالمعهد ومنسق المشروع.

أولاً : كلمة د. أحمد يوسف أحمد

هذه الجلسة يديرها د. عز الدين إسماعيل باعتباره المشرف على العمل ككل، ولكنى فقط أردت أن أتفضل على بدايتها لكى أرحب ترحيباً خاصاً بسعادة الدكتور على أومليل سفير المملكة المغربية بالقاهرة. ولا أخفيكم أننا عندما توجهنا إلى سعاداته بالدعوة لكى يشاركنا فى هذه الندوة لإلقاء المحاضرة الختامية، كنا نتوقع الاعتذار بنسبة أكبر من القبول، تقديرأً لأمرين، أولهما: انشغال السفراء بصفة عامة، والسفراء فى القاهرة بصفة خاصة، لاسيما عندما يكون السفير ممثلاً لدولة عريقة كالمملكة المغربية فى القاهرة. وثانياً: لأننا نقدر موضوعاً أن أعباء المنصب الدبلوماسى قد تلقى بنفسها على حرية الحركة فى مجال التفكير والحديث فى المجالات التى قد تنطوى على بعض الإشكاليات، لكن سعادة السفير أثبت لنا بجلاء أن المقوم البحثى الأكاديمى مازال هو المقوم الأصيل، فقبل مشكورا دعوتنا. والحقيقة أننى لا أبالغ عندما أقول: إن الأخ والزميل العزيز - ولتسمحوا لى فى هذا المقام أن أنتقل من لغة الدبلوماسية إلى لغة العلاقات الإنسانية - الدكتور على أومليل يمثل حالة من العادات الفريدة بين المثقفين العرب، فقد جمع أولاً بين تكوين أكاديمى صارم ومتميز، كحاصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة

السوربون و كأستاذ للفلسفة بكلية الآداب بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط، وله في هذا السياق العديد من المؤلفات التي أثق أن معظمكم إما قد قرأها أو على الأقل عرف بوجودها. ثم إنه انتقل في مرحلة أخرى من مراحل عطائه العلمي والمهني إلى ما أسميه أعباء الإدارة العلمية، حيث شغل منصب أمين عام منتدى الفكر العربي بعمان لعدد من السنوات، وأبلى فيه بلاءً حسناً بالمستوى نفسه الذي ساهم فيه بعطاء متجدد كأكاديمي. وأحسب أن اختيار المنتدى واختيار سمو الأمير الحسن ابن طلال للأخ والزميل العزيز د. علي لهذا المنصب - بغض النظر عن كفاءته الشخصية لشغله - ربما كان ينطوي على معنى نحرص عليه جميعاً ونشكو من اختفائه أحياناً، وهو التواصل بين المشرق والمغرب العربيين.

وأخيراً هاهو بيننا الآن في القاهرة سفيراً لبلاده صاحبة الحضارة العريقة. وهكذا جمع المحاضر الكريم على امتداد هذه السيرة الذاتية الثرية، بين التكوين الأكاديمي وأعباء الإدارة العلمية، وبين المنصب الدبلوماسي، وهو فيها جميعاً بارز معطاء، ويتصل بهذا العطاء وجوده بيننا اليوم، فاسمحوا لي أن أرحب به ترحيباً خاصاً، وأترك المجال الآن للأستاذ الدكتور عز الدين إسماعيل لكي يقدمه ولكي يدير الجلسة الختامية لهذه الندوة .

ثانياً: كلمة د. عز الدين إسماعيل :

شكراً للأستاذ الدكتور أحمد يوسف. وفي حقيقة الأمر إنني في هذه اللحظة أتذكر أنني في أربعينيات القرن الماضي كان يجلس معي في قاعة الدرس في كلية الآداب في قسم اللغة العربية زميل مغربي هو عبد اللطيف العراقي، ثم فاجأنا عبد اللطيف العراقي بعد ذلك بأنه السفير المغربي في مصر وقد بقي معنا هنا مدة طويلة، وهذا الذي أتذكره يشير إلى أن العلاقة بين المغرب ومصر علاقة قديمة جداً وعلاقة أصيلة. ولم يكن عبد اللطيف وحده الزميل المغربي في قاعة الدرس، بل كان معه آخرون من زملائه الذين جاءوا في بعثة علمية إلى جامعة القاهرة في هذا الزمان. وها نحن اليوم مع السفير الدكتور علي أومليل سفير المملكة المغربية في القاهرة الذي يخرج من الإطار الأكاديمي أولاً وقبل كل شيء ليصبح أستاذاً

لمادة هي أقرب المواد الأكاديمية والإنسانية للعقل والفكر وإلى الثقافة بصفة عامة ألا وهي الفلسفة. فهو كما سمعتم قد حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون عام ١٩٧٧، ولكنه - فيما أعتقد - درس في المرحلة الأولى في قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. نذكر هذا في إطار ندوتنا على أساس أننا دائماً ندور حول فكرة العلاقة بين المثقف والسلطة، وكيف يكون وضع المثقف عندما يجد نفسه في السلطة، أو عندما تفرض عليه الظروف أن يقوم بدور مع السلطة، هل يكون له الموقف الذي نتوسمه دائماً في الثقافة بكونها صوتاً آخر مقابل صوت السلطة؟ أم يكون صوت الثقافة من داخل السلطة؟ بمعنى أنه قد يعاون أو يعين على أن تتبنى السلطة الثقافة، بدلاً من أن تفرض السلطة نفسها على الثقافة. هذه الأسئلة التي تدور في أذهاننا كثيراً في مناسبات عدة نجد أيضاً صداها في موقفنا في هذه اللحظة عندما يكون محدثنا الليلة في "قضية التكامل الثقافي العربي في مواجهة العولمة" هو الأستاذ الفيلسوف المفكر الأكاديمي أولاً وقبل كل شيء، ثم السفير الممثل لبلده العزيز وهو المغرب في هذا الإطار، وفي هذه المناسبة يسعدنا جميعاً أن نستقبل الأستاذ الدكتور أواميل، وأن نستمع إليه محاضراً في الشكل الذي يرتضيه هو للحديث في إطار موضوع الندوة، ولكي يكون حديثه مسك الختام لأعمالها.

باسمكم جميعاً أرحب به وأشكره مقدماً وأترك له الآن الميكروفون.

ثالثاً : محاضرة د. على أواميل:

حضرات السيدات والسادة، الزملاء الأعزاء، اسمحوا لي أن أقدم الشكر لمعهد البحوث والدراسات العربية ولمديره الصديق الأستاذ الدكتور أحمد يوسف الذي زاملنا في كثير من الملتقيات، وأعرفكم هو فاعل أساسي فيما يتعلق بالشأن الثقافي العربي، وتقريب أفكار الوطن العربي حين تختلف خاصة بين مشرقه ومغربيه، ويسعدني أن أجيب الدعوة لأتحدث هنا بصفتي الجامعية أساساً.

أشكر لرئيس جلستنا الأستاذ الدكتور عز الدين إسماعيل الذي نعرفه كلنا - بطبيعة الحال - منذ دراساته القيمة الرائدة في الأدب العربي ومحاولة تحديث

النظرة إليه. وكم تأثرت بعباراته الرقيقة، وخاصة فيما يتعلق بعلاقتي بهذا البلد الذى أحبه وأحب أهله، وربما أكون من الذين يعملون لربط الأواصر و تجديد هذه الرابطة، خاصة على المستوى الثقافى بين مصر والمغرب أو بين مشرق الوطن العربى ومغربه.

إن الحديث عن المسألة الثقافية - حضرات السيدات والسادة - يختلف اليوم عن الحديث عنها منذ عقد أو عقدين، فالحديث عنها الآن قد تجدد؛ نظراً للتحويلات الكبرى التى شهدتها العالم وتشهدها منطقتنا. لذلك فإننى أتساءل: إلى أى حد نتابع نحن هذه التحويلات؟ وإلى أى حد تستطيع ثقافتنا أن تطور نفسها لكى تكون هى الحافز المبادر لتجديد القيم وتجديد الروابط لإدخالنا فى حوار جدى مع بقية العالم؟

لماذا تغير الآن الحديث عن الثقافة؟ من الأسباب التى لا شك فيها ثورة الاتصالات والمعلومات، وهذه الثورة لا داعى للتفصيل فيها فأنا متأكد من أن أنكم واعون بها وبأبعادها. وإنما أقول فقط: إن ثورة وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات جعلت الثقافة بضاعة تنتج وتسوق. وقد أصبحت فى عالم العولمة بضاعة منمطة تتحكم فى إنتاجها وتوزيعها شركات كبرى عابرة للدول والقارات، ولذلك فإن حركة المنتج الثقافى هى حركة من الشمال إلى الجنوب فى أغلبها، ليس بالمعنى الجغرافى للشمال والجنوب، وإنما بالمعنى الذى يجعل الشمال هو مجموع البلدان الأكثر تقدماً من حيث إنتاج المعلومات والبضاعة الثقافية.

هذا الواقع الجديد قد خلق تحديات و مشكلات كبرى أهمها : أن تتميز الثقافة وسرعة انتشارها جعل استهلاكها عاماً أو يكاد يكون عاماً، لكن إنتاجها وتوزيعها ظل متركزاً ، فالمساهمة فى مجتمع المعلومات من جانب الشعوب والأمم ليست مساهمة متكافئة، ولا داعى لإيراد إحصاءات تفصيلية عن الذين يستعملون الإنترنت والذين يستعملون الكمبيوتر، ولا عن مراكز إنتاج البرمجيات، لكن النتيجة هى أن ثورة تكنولوجيا الاتصال قد شطرت العالم - كما لم يسبق له أن انشطر - إلى مجتمع حديث يشارك وينتج ويستفيد من ثورة الاتصال والمعلومات،

وعالم آخر على الهامش. من هنا نجد أن الوضعية فى عالم اليوم هى كالعلة لها وجهان: الوجه الأول: المشاركون فى عالم العولمة، والوجه الآخر: المطروحون على قارعتها، وهؤلاء رد فعلهم هو التركيز على الهويات وعلى الخصوصيات والثقافات المحلية، ولكن للأسف الشديد هذا الموقف موقف دفاعى أكثر مما هو موقف يؤثر تأثيراً فعالاً فى عالم اليوم أو فى علاقات القوى فيه. وبقول آخر، فإن مثل هذا الانشطار على مستوى العالم يفرز أقلية تستطيع أن تدخل فيما يسمى بالاقتصاد الجديد أى الاقتصاد الذى أنتجته ثورة الاتصالات، بل تكاد تكون هناك قطيعة فى المجتمع نفسه بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، أى بين الذين يعرفون المعرفة المتقدمة وبين الذين هم مطروحون على الهامش.

هذا الانشطار تمثل أيضاً فى الانقسام بين المراكز المنتجة للمعرفة. فهناك مراكز تستنسخ معرفة تقليدية، ومراكز تنتج معرفة متقدمة تتيح لها المشاركة فى مجتمع المعلومات. ولذلك حين يتحدث الكثيرون عن عالم القرية الواحدة، فهذه القرية الواحدة لا يشارك فيها الجميع على نحو متكافئ. ومثل هذا التمايز بين مراكز إنتاج المعرفة ينعكس أيضاً على نظام التربية والتعليم فى المجتمعات النامية، فهناك تعليم يتيح المعارف المتقدمة المطلوبة فى سوق العمل - الدائب التطور - محلياً وعالمياً، وهناك فى المقابل مدارس وجامعات، ومعاهد تعيد إنتاج المعرفة التقليدية. هكذا، إذن أصبحت مراكز إنتاج المعرفة المتقدمة أو العلم النافع، (إذا استعملنا المصطلحات القديمة) - مراكز لتعليم نخبوى مجحف، لأننا نجد عائلات لها مستوى مالى معين أو لها مركز داخل مجتمعها هى التى تتيح لبناتها وبناتها تلقى العلم فيها، ثم إن هؤلاء بعد ذلك هم الذين تتاح لهم الفرصة للذهاب إلى جامعات أوروبية وأمريكية. هذه العائلات، (والعائلة أو الأسرة أصبحت وحدة فى التحليل اليوم فى السوسولوجيا السياسية) تبنى شبكة من العلاقات لتبادل المصالح والخدمات، فيحتل أبنائها مواقع متميزة فى الإدارة والقطاعات الاقتصادية والمهنية. وهنا أشير إلى أن المقصد الذى قصده الإصلاحيون ورواد الحركات الوطنية فى كل من المغرب والمشرق كان تحقيق الديمقراطية عن طريق تعميم التعليم، وكان

نضال مفكر رائد مثل طه حسين فى سبيل قضية التربية والتعليم إنما هو لجعلهما أساساً للديمقراطية، وقد طرح موضوع التربية والتعليم بجدية كشرط لديمقراطية سليمة ، لأن الاختيار الديمقراطي يعكس فى نهاية الأمر ما يفكر به غالبية الناس، فإذا كانت هذه الغالبية متعصبة فإنها ستنتج مؤسسات استبدادية وإن كانت منتخبة ديمقراطياً. إذن فإن رفع الأداء الديمقراطي رهين بمرجعيات الديمقراطية وبالثقافة السياسية العامة للمواطنين. من هنا تتبع أهمية التربية والتعليم التى اهتم بها فلاسفة الأنوار كى لا يعاد إنتاج المجتمع القديم بقيمه ومؤسساته، ولكى لا يمتطى الاستبداد أو التخلف حصان الديمقراطية.

٢- حين تطرح المسألة الثقافية العربية اليوم، فلأنها تجد نفسها أمام تحد كبير: فهناك اقتناع واسع اليوم بأن الحداثة شيئان: اقتصاد السوق والديمقراطية الليبرالية. فالاقتصاد المنتج للرفاه والثروة هو اقتصاد السوق. والديمقراطية واحدة، هى الديمقراطية الليبرالية. وكلاهما أسسته قيم معينة، تتمثل فى سيادة القانون والحرية، وحقوق الإنسان، والمبادرة الفردية، والثقافة، والمحاسبة. وقد عاد الدارسون الغربيون إلى ماكس فيبر وخاصة كتابه "الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية" لدعم هذه الدعوى. ونحن نعلم أن أمثال هنتنجتون وفوكوياما وكثيرين غيرهم، يقولون نفس الشيء، إلا أن إشكالياتهم غير إشكالية ماكس فيبر ومقاصدهم غير مقاصده. كان شاغل ماكس فيبر هو أن يرد على الفكر الماركسى، ويقول: الثقافة ليست منتجاً ثانوياً، وإنما حاسمة فى تكوين طبيعة الاقتصادات وإن الذهنيات خالقة للاقتصاد.

ومن هنا قال: إن بعض القيم الثقافية خاصة البروتستانتية هى المهيأة لخلق الرأسمالية، وإن ثقافات أخرى غير مهيأة لذلك، وقام بدراسات واسعة للحضارات المختلفة: الحضارة الهندية والحضارة اليابانية والحضارة الصينية والحضارة الإسلامية، واعترف بأن معرفته بالحضارة اليابانية وبالحضارة الإسلامية كانت محدودة، لكنه يخلص إلى أن الحضارة الغربية هى التى أنتجت الرأسمالية، أى نمط الإنتاج المتقدم فى التاريخ البشرى. كان ماكس فيبر يفكر

والغرب يهيمن وحيداً لا شريك له، أما الذين عادوا إليه للقول بالاستثناء الغربى فإشكاليتهم تختلف، لأن وضع الغرب، يختلف فالغرب لم يعد وحيداً لا شريك له، فهم فى الحقيقة فى موقف دفاعى. إن الغرب أصبح لأول مرة منذ - على الأقل - قرنين من الزمان فى موقف دفاعى فالغرب ليس وحده، أو لن يكون وحده على المسرح، والتفوق الذى يفقده الغرب راجع لمستويين: مستوى اقتصادى، ومستوى ديموجرافى. فعلى المستوى الاقتصادى هناك الأداء السريع والضخم للاقتصادات الآسيوية رغم الأزمات التى وقعت فى منتصف تسعينيات القرن الماضى والتى جعلت كثيراً من الغربيين يقولون: أين القيم الآسيوية؟ ثم تبين فيما بعد أن الاقتصادات الآسيوية تستطيع بالفعل أن تستأنف أداءها المتميز. أما على المستوى الديموجرافى فإن الغرب يجد نفسه اليوم أمام مجتمعات يتزايد سكانها أكثر منه بكثير، تنافسه فى العدد والتنوع أيضاً، فهم أحسن صحة وأفضل تعليماً، وأنه فى عام ٢٠٣٠ سيكون المسلمون حوالى ربع سكان المعمورة، ولا يقتصر الخوف الديموجرافى على الامتداد البشرى الإسلامى خارج أوروبا، لكنه داخلى أيضاً، فالهجرة قد أحدثت تحولاً فى التركيبة الديموجرافية داخل المجتمعات الأوروبية والأمريكية، مما طرح للنقاش مفاهيم قانونية وسياسية، مثل مفهوم المواطنة، ومدنية القانون ومدنية الدولة، والمدرسة اللائكية أو العلمانية. كذلك تنتهك بالقدر نفسه عالمية حقوق الإنسان، التى طالما يتمسك بها الغرب.

وأريد أن أختم بسؤال: عندما قرأت، موضوع هذه الندوة الهامة وهو التكامل الثقافى العربى، وهو موضوع ممتاز لكنى أتساءل، إن التكامل معناه أن شيئاً يعطى وشيئاً يؤخذ، أنتم تنتجون كذا ونحن ننتج كذا، فلننتكامل. أنتم لديكم خبرات كذا ونحن لدينا خبرات كذا. لكن التكامل يقتضى أشياء كثيرة، يقتضى أولاً أن يكون هناك نوع من التكافؤ فى الأداء الثقافى بين الدول العربية، ويقتضى أيضاً أعمال التوافق، كآلية ديمقراطية للوصول إلى سياسة ثقافية مشتركة لتفادى الصراع، هذا كله جميل. لكن هناك وجه آخر للتوافق أقل إشراقاً حين ينجر ذوو الموقع المتقدم إلى موقع متأخر، مثلاً قضية المرأة ووضعيتها، إذا قمنا بأعمال

التوافق بشأنها، فهذا معناه أننا سوف نجر المواقع المتقدمة إلى مواقع متأخرة فى بلدان عربية نعرف وضعية المرأة فيها. وهناك عموماً قضايا ثلاث يصعب الآن إيجاد توافق عربى حولها:

القضية الأولى، والتي أشرت إليها هى قضية المرأة: فهناك قطاع واسع من الجماهير العربية، لا يؤمن بالمساواة القانونية والسياسية والاجتماعية الكاملة بين الرجال والنساء.

القضية الثانية : قضية حقوق الإنسان، فهناك كثيرون لا يؤمنون بأن حقوق الإنسان تمثل بالفعل قيمة أساسية؛ بدعوى أنها آتية من الغرب و أن الغرب يضغط بها ويستعملها كأداة فى العلاقات الدولية فى سياسته الخارجية. لكن ليس معنى هذا أن قيم ومبادئ حقوق الإنسان باطلة لمجرد أن دولاً عربية تستعملها لأغراض سياسية.

القضية الثالثة : هى مسألة علاقة الدين بالسياسة، وهذه مسألة هامة، فنظراً لظروف تاريخية ، لم يتم عندنا نقد حاسم للفكر الدينى (وأننا لا أتحدث عن الدين ولكن عن الفكر الدينى) لماذا؟ بسبب الضغط الخارجى على مجتمعاتنا، فحين تكون أمة تحت الضغط الخارجى، فإنها تشحذ أسلحة الدفاع عن نفسها، بما فيها السلاح الثقافى والدينى. وكان ذلك مشروعاً لمواجهة الضغط الخارجى، ولكنه من جهة ثانية أرجأ عملية نقد الفكر الدينى، وأجل نقد "علاقة السياسة بالدين". ولذلك نجد أن هناك من يعتبر أن السياسة هى فرع من الشريعة والشريعة هى الأصل، وأن مجتمعاتنا هى مجتمعات إسلامية، تحكم بالشريعة حكماً مطلقاً، إلا أن الإسلام دين والدين هو عقائد ثابتة، أما السياسة فهى مجال التغير والاجتهاد وصراع المصالح. إن المسألة الثقافية أصبحت مسألة حاسمة ويجب أن يدار حولها حوار أساسى بيننا - نحن العرب - وبين الغرب على الأسس التى شرحتها، وحوار داخلى بيننا نحن العرب لتجاوز هذا الانشطار الحاصل فى قضايا

ثقافية أساسية، والذي يقف عائقاً دون التطور الطبيعي السلمي للمجتمع، ودون الاستقرار الحقيقي لمجتمعاتنا.

رابعاً : المناقشات:

أدار د. عز الدين إسماعيل النقاش، فبدأ بالقول :

نشكر الأستاذ الدكتور على أومليل على هذه المحاضرة القيمة وعلى هذا العرض المسهب المركز الواضح وضوحاً نادراً في فكرنا الثقافي وفكرنا السياسى على السواء. وأعتقد أنكم كنتم في استماعكم إليه مسعودين مثلى، على الأقل بهذا الأسلوب الشائق في العرض، والتقدم خطوة خطوة على طريق الإمام بأبعاد القضية المطروحة علينا في ندوتنا هذه. ولا أظن أنني فى حاجة لأن أذكركم بالمحاور الفكرية الرئيسية التى وقف عندها المحاضر الكريم الواحد منها بعد الآخر، والتى أشبعها تحليلاً وربطاً بينها وبين غيرها من العوامل المؤثرة فيها. فقد طاف بنا فى كثير من المشكلات المتداخلة الأساسية التى تصنع إطاراً عاماً لمشكلة الثقافة العربية مع ذاتها ومع غيرها من الثقافات الأخرى. ثم انتقل بنا من مجتمع المعلومات إلى المجتمع المنتج للثقافة التى صارت فى هذا الإطار الجديد سلعة ككل السلع، أى أنه رصد تحولاً جذرياً فى الفكر الإنسانى أو المعنوى و تحوله إلى منتج مادي وسلعى يسرى عليه كل ما يتعلق باقتصاديات السوق. ثم تحدث عن المشاركين فى عملية العولمة والذين يقفون على هامش العملية، وموقعنا من هذا وذاك، ثم الكلام عن الأقلية فى مستوى المجتمع الواحد، فهناك أقلية نسميها 'النخبة' تمنح نفسها أحياناً الحق فى أن تقود وأن تعبر عن مطالبها الشخصية، بغض النظر عما يصيب الطبقات الأخرى المهمشة من أضرار نتيجة ذلك. وهناك الذين يعرفون أنهم يعيشون على الهامش وهم أيضاً فى موقف لا يحسدون عليه، لأن الأمر يصل بهم أحياناً إلى ارتضاء هذا الموقف. وناقش المحاضر الكريم انقسام العالم إلى مراكز إنتاج ومراكز استتساخ، وموقعنا نحن من هذا وذاك، وهل نحن فى منطقة الإنتاج الفعلى للثقافة أم نحن فى منطقة الاستتساخ فحسب. ومن ذلك

فكرة أن العالم صار قرية واحدة، وهو قول مشكوك فيه، حيث إننا لا نمارس فى هذه القرية الحقوق نفسها.

كذلك انتقل إلى مراكز التعليم أو العملية التعليمية، التعليم النخبوى الذى يؤهل متلقيه للدراسة فى الجامعات الغربية فى أوروبا وفى غيرها، ليحتلوا بعد ذلك مراكز متميزة فى مواقع التأثير فى المجتمع، ورأى أن يكون التركيز تربوياً على الديمقراطية وخلق مجتمع مفتوح، وضرورة أن يكون ذلك هدفاً أساسياً فى العملية التربوية العربية التى تعاني من نقص شديد فى هذا التوجه. وضرب أمثلة كثيرة عن إسهام رجال التنوير فى ثقافتنا العربية الحديثة فى هذا المجال. ومن أهم ما أشار إليه ويوجب أن نلتفت إليه، وربما يؤثر فى تفكيرنا الآن: موقف الغرب نفسه، فالغرب الآن محاصر بنفسه وفى موقف دفاع عن نفسه، وبالتالي فإن كل سياساته لا بد أن نحللها فى ضوء هذه الحقيقة، فهو لم يعد وحده على المسرح الآن بعد أن كان فى الماضى يعمل كل ما يريد وهو وحيد على الساحة. طبعاً كان هناك حديث أيضاً عن التقسيم على المستوى الاقتصادى والمستوى الديموجرافى، وكيف أن التحول تم فعلاً فى العالم على هذا الأساس، وأن المستقبل يرشح دولاً جديدة لتكون ذات وضع مؤثر جداً على المستوى الاقتصادى وشواهد ذلك كثيرة. فعلى المستوى الديموجرافى رصد المحاضر التزايد والتنامى الذى نعرفه فى الشعوب غير الأوروبية و التى تغزو أوروبا فى شكل هجرات. والحقيقة أنه كان هناك سؤال فى نفسى كنت أود أن أطرحه على جلسة الصباح، ولكنه تأكد لى مرة أخرى عند الاستماع لهذه المحاضرة القيمة، وهو كيف يمكن أن تكون الثقافة العربية نفسها مؤثرة فى العولمة؟ وقد وجدت أن الجزء الأخير من هذه المحاضرة القيمة قد تناول الآليات والوسائل التى نستطيع بها أن نصل إلى حوار مع الآخر، حوار يدرأ كل الشبهات أو كل الأفكار الخاطئة التى تروج وروجت بوسائل الإعلام المختلفة. وأن نطرح على الغرب حقيقة الأشياء ليعرف الصورة بكل إيجابياتها وسلبياتها فلا يهمش عطاءنا الثقافى، وأن نجعل بعض أسماء فلاسفتنا الكبار مجرد تخصص فردى خارج مسار تاريخ الفلسفة مثلاً أو تاريخ الاجتماع أو أى تاريخ من التواريخ

التي يرصدها الغرب لنفسه، كأنه طوال الزمن كان الوحيد في العالم وعلى الساحة وكل الحالات الأخرى ليست سوى حالات فردية تنشأ هنا أو هناك ولا يكون لها أثر في مسيرة الحياة الفكرية حتى في الغرب نفسه.

وكما قلت فهناك أفكار كثيرة طرحت في هذه المحاضرة لكنها في نهاية الأمر وضعتنا في تصور معين، أو هي تمثيل جيد للواقع المتحقق على الساحة العربية بتنوعاتها واختلافاتها الفكرية والاجتماعية والاعتقادية، سواء بمعنى الجوانب التي يختلف فيها مجتمع، عن مجتمع أو بمعنى الجوانب التي يختلف فيها المجتمع نفسه من بيئة إلى أخرى.

وجاء تحليل هذا الواقع مدفوعاً بالأمل في أن ندخل منذ الآن في حوار وجدل مثمر بعد أن نحسم قضايا أساسية من قبيل : بأي ثقافة ندير الحوار مع الآخر : ثقافة النخبة، أم ثقافة الجماهير، أم ثقافة مشتركة تجمع بين الثقافتين؟ وفي أي أطر تتمثل دوائر الحوار : المنظمات الحكومية أم المنظمات غير الحكومية أم بصيغة مشتركة؟

في حقيقة الأمر، إن هذا الموضوع بالغ التعقيد، ومستويات النظر فيه كما رأينا تتفاوت كثيراً ويجتمع فيها الرأي على أن العمل الثقافي العربي يحتاج إلى استراتيجية واضحة خالصة محددة، وآليات تقوم على تنفيذ هذه الاستراتيجية، الأمر الذي نملك فيه أن نقدم هذا كله للمجتمع، للمهتمين، لمن يريد أن ينهض بحق هذا الوطن وبهذا الشعب، وبحق العرب في الوجود الكريم.

وبعد هذا الملخص الوافي للمحاضرة، فتح د. عز الدين إسماعيل الباب للنقاش، وتلقى الأسئلة التالية:

١- ما رأيكم بالحوار ما بين الغرب؟ في الحقيقة إن الحوار شيء رائع، ولكن هل تعتقدون بأن الحوار مع الغرب في ظل اختلاف التوازن على الساحة الدولية وفي ظل غياب الإرادة السياسية العربية سيكون فاعلاً بالنسبة للعرب؟

٢- أنا سعيد جداً بالمحاضرة التي ألقاها د. على أو مليل وتقسيمه الأمور التي تجري في العالم بين شارعين: شارع الأمم المتقدمة، ومفترق طرق ليس أمامهما إلا الدفاع عنه والدفاع عادة ما يكون سيئاً.

٣- حضرة الدكتور، نحن كأمة عربية، هل ترى أن الدفاع عن أنفسنا يكفي، أم أن الهجوم إن نحن قمنا به سوف لا يكون مضمون العواقب؟ على أية حال فإن مداخلتي تنصب على نقطتين أساسيتين، النقطة الأولى: عن الحوار مع الغرب. والثانية: عن الحوار العربي العربي، والفكرة التي استخلصتها عن الحوار مع الغرب هي أنه ينبغي أن يبنى على الصراحة، فعنصر الصراحة هو الذي سوف يفتح أبواب الحوار، في حين أن الحوار العربي-العربي ينبغي أن يبنى على التوافق. وسؤالي: هل يمكن أن يكون حوارنا مع الآخر صريحاً بناءً على توافقنا نحن على قيم وقضايا حقيقية في الحوار، علماً بأن التوافق يقتضي التنازل في أمور لم تحسم منذ قرن أو ما يزيد عن القرن، منذ فكر رفاعة الطهطاوي والشيخ محمد عبده؟

٤- ما هي الأسباب التي أدت إلى تخلف النخبة المثقفة في الوطن العربي في الفترة الماضية، حتى إن كل دعوة تدعو إليها تأتي بعكسها، تدعو إلى الوحدة فيقع التشرذم، وتدعو إلى الحرية فتزداد الديكتاتورية، تدعو إلى العلمنة فتشتد الأصولية في الفكر وفي الواقع العملي؟

٥- أحيى الدكتور على هذه المساهمة المتميزة التي قدمها وهذا التسلسل في التفكير، وأنا أتدخل في نقطة واحدة: أعجبنى اقتراجه من صورة برشلونة عبر ما يمكن تسميته بإجماع برشلونة، و أقترح - بمناسبة هذه الندوة - على الدكتور أحمد يوسف دعوة "الأليكسو" لمناقشة فكرة إجماع برشلونة، ففي رأيي أنه ليس ثمة إجماع، وأتصور أن المناقشة الجادة لوثائق برشلونة وحواراتها ومشكلة الشراكة المتوسطة كفيلاً باختراق هذا الإجماع وتوظيفه لصالحنا. كما أضيف: أن علينا أن ندفع الحوار مع أفريقيًا وآسيا بهدف تحقيق حراك ثقافي.

تعقيب د. أحمد يوسف :

للتوضيح فقط: الاقتراح الأخير الذى طرح وتحمل البرنامج البحثى للمعهد فى الدورة التى تبدأ فى العامين ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، وهى محاولة التغطية الشاملة لمشاريع التكامل العربى من ناحية، مع مقارنتها بالمشاريع المطروحة فى الخارج وعلى رأسها "إجماع برشلونة" أو صيغة برشلونة من ناحية أخرى، فكل ما طرح بهذا الخصوص إذن هو بؤرة اهتمام معهد الدراسات والبحوث العربية.

وقد أشار سيادته إلى أن الثقافة العربية تفتقد إلى نقد الفكر الدينى، وهنا أشير إلى أن هناك فعلاً حركة أو مؤشرات لحركة جادة لنقد الفكر الدينى، بدأت على الأقل فى الحقتين الأخيرتين تزعمها كل من: محمد جابر الأنصارى، ومحمد أركون، وهشام جعيط، ومحمد عابد الجابرى، ورضوان السيد، وغيرهم. إلا أن المشكلة هى أن الدكتور قد ألمح إلى ديكارت وإلى البداية من الصفر، وهنا أسأل: هل نريد أن نقيم نموذجاً حضارياً إسلامياً على أساس دولة دينية أم على أساس دولة مدنية ؟

وهنا أستحضر نموذجين فقط، برهان غليون كمفكر مشرقى ومحمد عابد الجابرى كمفكر مغربى، وكلاهما اعتبر أن إشكالية العلاقة بين الدينى والسياسى متمثلة فى أن "إشكالية العلمنة" مغلوبة، لماذا؟ لأننا فى التاريخ الإسلامى - على مدار عصوره المختلفة - لم تكن لنا دولة دينية، بل كان هناك نموذج لدولة مدنية. إذن فإن إشكالية العلمانية إشكالية مفتعلة، وبالتالي فمن المفروض أن نركز على إشكالية الديمقراطية والعقلانية لأن العلماء لم يعبروا مطلقاً عن سلطة كهنوتية تمتلك أى شكل من أشكال المعرفة الدينية الخاصة، فقد كان العلماء يمثلون سلطة معنوية، فيما كان السلاطين يمتلكون سلطة فعلية، وبالتالي كانت هناك استقلالية فى علاقة المؤسسة الدينية بالمؤسسة المدنية عبر التاريخ الإسلامى، وهذا ما تؤكدته التجربة التاريخية الإسلامية. أكثر من ذلك فإن الدكتور حسن حنفى من داخل مرجعية إسلامية يؤكد أن الإسلام دين علمانى بوضع إلهى، ويقصد أن إشكالية

الفصل بين "الدين" و"الزمن" هي إشكالية مفتعلة ناتجة من تأثر النخبة العلمانية فى الوطن العربى بإشكالية العلمنة الموجودة فى الفكر الغربى.

تعقيب د. على أواميل :

أشكر الإخوة الذين طرحوا هذه الأسئلة والتعقيبات. وحين طرحت مسألة أن مجتمعاتنا وثقافتنا فى موقف دفاعى فإن تاريخ حركات الاستقلال فى بلداننا هو الذى يثبت ذلك، وهو تاريخ مشرف، لكنه أدى إلى تأجيل كثير من الأمور بما فيها المسألة الثقافية؛ فقد أهملت قضية التعددية الثقافية بدعوى أن هناك مكوناً وحيداً للثقافة.

ومجتمعاتنا العربية هي مجتمعات متنوعة وهذا مصدر غنى وليس نقصاً، لكن وجودنا تحت ضغط خارجى جعل التعددية تفهم على أنها تفتيت لوحدة الأمة، وأن ذلك سوف يؤثر فى شد عضدها للمقاومة والدفاع عن الذات الجماعية. هذا الموقف الدفاعى ربما طال أكثر مما يلزم.

أيضاً هناك سؤال عن النخبة وهل هي مسئولة عن تقهقر مجتمعاتنا على مستويات متعددة؟

وأجيب بأنها نتاج وضعية مجتمع. أيضاً هناك سؤال عن الشروط العامة لتكوين حركة نقدية للفكر الدينى. والواقع أنه يصعب الحديث عن الشروط هكذا، وأقول أيضاً: إنه ربما أدى استمرار الضغط الخارجى إلى تأجيل هذه العملية، فمثلاً ينتج نظامنا التعليمى الحالى الكثير من الفكر المنغلق والمتعصب، ونحن واعون الآن أكثر من أى وقت مضى بوجوب الإصلاح الحقيقى لنظام التربية والتعليم. ولكن عندما يأتى أجنبى من أمريكا وغيرها ويقولون: أصلحوا نظام التعليم لأنه ينتج إرهابيين، فإن رد الفعل يكون عكسياً.

أيضاً قضية المرأة التى أشرت إليها، هناك كثير من مراكز حقوق الإنسان الأجنبية تثير قضية اضطهاد المرأة وتعتبر أن الإسلام هو السبب، وهذا يضر بقضية المرأة. إن عملية التحرر هي عملية مزدوجة: تحريرنا من العوائق الداخلية، و أيضاً - فى نفس الوقت - تحريرنا من الضغط أو من التبعية الخارجية.

د. عز الدين إسماعيل:

شكراً جزيلاً لسعادة سفير المملكة المغربية بالقاهرة، وشكراً لكل من أسهموا في هذه الندوة، ونرجو أن تكون قد حققت بعض أهدافها، وإلى اللقاء في ندوة أخرى إن شاء الله.

الملاحق : التعقيبات

تعقيب أول^(*)

د. بسمة قضماني^(**)

من المعروف أن الثورة الاتصالية أنتجت آثاراً بعيدة المدى وعلى مستويات مختلفة؛ من أهمها نشر الثقافات المختلفة وترويجها على نطاق واسع. لكن في الوقت نفسه كان تفاوت ثمار تلك الثورة من دولة إلى أخرى داعياً للمطالبة بنظام إعلامي عالمي، يتوخى مزيداً من المساواة بين الدول؛ وكانت هذه الدعوة قد راجت في السبعينيات والثمانينيات.

وإذا كانت وسائل الاتصال لا تعد ثقافة جديدة في حد ذاتها، فإنها تعد - مع ذلك - من أهم أدوات نقل ما يقرر المجتمع أو مجموعة الأفراد أو المؤسسة نقله. ومن هنا، وفي ضوء التطور الحاصل في هذه الوسائل (الأدوات)، أصبح من الشائع إحياء لغات محلية قديمة لم تكن تتكلمها إلا فئة محدودة؛ وكان ذلك بفضل استخدام أداة ناقلة كالإنترنت. كذلك أصبح من الشائع أن تتحول قنوات التلفزة، مثل "قناة الجزيرة" إلى أهم وسائط بث الأخبار بالحسّ العربي وبالتعبير عن الرؤية والإدراك العربيين. ولم يكن هناك شيء جديد في هذا الواقع إذن، لكنها كانت المرة الأولى التي يُكشف فيها عن هذا الواقع بطريقة فجّة لم يتحملها الغرب نفسه.

وفيما يخص بحث د. برهان غليون، ربما كانت نتيجة النظام الثقافي العالمي الجديد أكثر تعقيداً من الصورة التي رسمها له د. غليون، ومؤداها أن عدداً محدوداً من الثقافات سيصبح ثقافات عالمية، فيما تستمر باقي الثقافات محلية، أو تظل أقرب ما تكون إلى الجيوب الثقافية المتكلسة. وفي رأي د. غليون أن العامل الذي سيؤدي إلى فرز الثقافات وانتخاب ثلة منها هو مدى تمتعها بسوق واسعة الانتشار. وعلى هذا التصور سأورد الملاحظات التالية :

١. إن عولمة وسائل الاتصال هي سيف ذو حدين بالنسبة للغرب الذي أنتج العولمة؛ فهذه الوسائل ستكون متاحة للناس كافة في غضون بضع سنوات،

(*) جاء هذا التعقيب على أوراق د. برهان غليون، ود. مصطفى عبد الغني، ود. عماد بدر الدين أبو غازي.

(**) مديرة برنامج إدارة شؤون الدولة والمجتمع بمؤسسة فورد.

١ - سر هذا مسألة وقت، ومن ثم سيكون في متناول أى ثقافة أن تبت رسالتها وقيمها وإنجازاتها ورؤيتها. وسيحدث ذلك بمقدار ما تنتجه من إبداع فى مجال من المجالات (فن، علم، أدب، اقتصاد... إلخ). فإذا لم تنتج شيئاً، ولم يكن لها إسهام خاص، فسوف تنكس حقاً بسبب عزها الذاتى عن التفاعل الخلاق - كما هو الحال مع موسيقى الراى الجزائرية مثلاً - وليس بسبب هيمنة الثقافات الأخرى. ثم إن حجم السوق ليس عاملاً جوهرياً فى فرز الثقافات والتميز فيها بين ثقافات تزدهر وأخرى تضر؛ فالثقافة العربية تتمتع بالسوق الكبيرة، وهذا يوفر لها فضاءً كافياً وموارد ضخمة، لكن هذا العامل وحده لا يكفى لجعلها تزدهر.

٢. أوافق د. غليون الراى فى أن اللغات الأجنبية، اكتسحت السوق العربية، وأن هناك تحدياً حقيقياً تواجهه اللغة العربية - من جراء ذلك - فى أداء دورها بوصفها آلية لنشر الثقافة. فغنى عن البيان أن الدول الغربية تضمن انتشار منظومتها العلمية عن طريق مؤسساتها التعليمية والإعلامية، وهذا يجعل مواجهة التحدى فى المجال الثقافى - كما هو الحال فى المجال الاقتصادى - ترتبط بإعادة السيطرة على السوق المحلية اللغوية ثم الثقافية لحماية الهوية العربية. وإذا كانت عولمة وسائل الاتصال قد أتاحت فضاءً واسعاً وغير مسبوق للحركة، فإن عدم مبادرتنا إلى ملئه - نحن العرب - عبر تطوير أدواتنا التربوية والإعلامية سيمكن غيرنا من أن يفعل ما قصرنا نحن فيه.

٣. من الأهمية بمكان أن نحدد الفاعل والمفعول به فى الموضوع الذى نحن بصددته ونثير أسئلة من نوع: هل تعد حيوية الثقافة نتاج التقدم أم أن هذا التقدم هو ثمرة هيمنة الثقافة؟ وفى تصورى أن إشعاع الثقافة يعبر فى جوهره عن التقدم السياسى والاقتصادى والاجتماعى وليس العكس. وهل ينجم عن تنسيق البلدان العربية فيما بينها لصياغة استراتيجية للتنمية

الثقافية، إثراء حقيقى للثقافة العربية، أم ترى أن المسألة تكمن فى مصداقية المؤسسات غير الثقافية وجوداً أو عدماً؟

٤. إن الهوية العربية الإسلامية قادرة على الدفاع عن خصوصيتها؛ وهى ليست مهددة بالتذويب، لكنها فى واقع الأمر تواجه اختياراً صعباً يتعلق بمدى قدرتها على إغناء الثقافة العالمية من خلال نماذج خاصة بها فى مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسة. إن ما نواجهه اليوم ونأمل أن يكون عارضاً، إنما هو ظاهرة "طرش" الغرب وتجاهله لكل ما يعبر عن تطلعات الشعوب العربية وطموحاتها.

٥. أخيراً أشير إلى أن إلقاء عبء مواجهة هذا التحدى على عاتق المثقف العربى وحده -كما جاء فى بحث د. مصطفى عبد الغنى- يشكل نوعاً من التخلّى عن المسؤولية؛ فكم من حالة مرت علينا خلال السنوات القليلة الماضية، رأينا فيها إحالة قضايا سياسية إلى الساحة الثقافية لتثير جدلاً واسعاً حول إشكاليات الثقافة والهوية؛ الأمر الذى يفترض فك الاشتباك بين السياسى وغير السياسى من جهة، وإدراك أن قضية الدعايات الثقافية للعولمة هى قضية مجتمع لا قضية فئة أو شريحة، حتى ولو كانت هذه الفئة هى النخبة المثقفة.

تعقيب ثان (*)

د. محمود عودة (**)

فى الحقيقة سوف ينطوى هذا التعقيب على عدة نقاط : النقطة الأولى تتمثل فى أننا جميعاً قد لاحظنا - وسوف تتعمق هذه الملاحظة أكثر إذا قرأنا الورقتين أن هناك شبه اتفاق بين الأستاذين الكبيرين على تشخيص الوضع الثقافى العربى، وأنهما يتفقان على أن ثمة أزمة ثقافية، لعل من أهم ملامحها وجود فعلى وحقيقى لسياسة ثقافية يمكن أن يواجه بها العالم العربى حقيقة العولمة أو مرحلة العولمة. فثمة اتفاق على وجود أزمة ثقافية إذن، وثمة اتفاق أيضاً على أن هذه الأزمة هى نتيجة أزمات تعاني منها الأصعدة الاجتماعية الأخرى فى مجتمعنا العربى، إلا وهى الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بصفة خاصة. ومن ثم فإن أزمة الثقافة العربية هى محصلة لتشكيلة من الأزمات التى تعاني منها البيئة الاجتماعية للمجتمعات العربية بصفة عامة.

وسوف أحاول فى هذا التعقيب أن أطرح الإشكالية الرئيسية لهذه الندوة؛ إشكالية التكامل الثقافى العربى فى عصر العولمة. ولتسمحوا لى أن أناقش المفاهيم الثلاثة التى تنطوى عليها هذه الإشكالية.

أولاً : مفهوم التكامل؛ فمن الواضح أن هذه الندوة معنية أساساً بالتكامل الداخلى بين الأقطار التى تشكل الوطن العربى، أى بالتكامل الداخلى فى عصر العولمة. وفى تصورى أن هذا مطلب يأتى فى غير وقته وفى غير زمانه؛ فإذا كنا قد فشلنا - كما هو واضح من الأطروحات التى طرحت فى هذه الندوة - فى تحقيق درجة من التكامل الثقافى فى عصر ما قبل العولمة، فكيف نسعى إلى تحقيق اندماج بين مجتمعات عربية هى كلها أطراف تدور حول مركز واحد، وتتأثر بهذا المركز

(*) جاء هذا التعقيب على ورقتى أ. حلمى شعرواى و أ. السيد ياسين.

(**) أستاذ فى علم الاجتماع و نائب رئيس جامعة عين شمس.

أكثر مما تتأثر بما يدور فى داخلها، أو أكثر من حجم التفاعلات الثقافية الداخلية بين هذه الأقطار.

إن عصر العولمة يوحى بأشكال أخرى من الاندماج، أظن أن ليس من أهمها الاندماج الثقافى بين أقطار العالم العربى، أو بين أجزاء العالم العربى، وربما يوحى بالشكل الذى يقرب حقاً من الاندماج ألا وهو اندماج القيم الثقافية العربية، أو الثقافة العربية بشكل عام، بصورة أو بأخرى فى الثقافة المهيمنة، أو الثقافة الآخذة فى الهيمنة فى عصر العولمة.

المشكلة إذن فى حاجة إلى مزيد من المناقشة. لماذا نطرح هذه القضية الآن؟ لماذا نسعى هذا المسعى؟ وما الإمكانيات أو الآليات الكفيلة بتحقيق هذا التطلع البالغ الصعوبة؟ أعنى التكامل الثقافى فى عصر العولمة أو تكامل العالم العربى فى عصر العولمة. أنا أرى أن ثمة تناقضاً داخلياً فى هذا الأمر. هل أتوقع أن العولمة بوصفها عملية سوف تشجع التكامل الثقافى العربى؟! أو سوف تقف عقبة أساسية أمام هذا التكامل الذى لم يتحقق، أو الذى تحقق بدرجات محدودة فى مرحلة سابقة على هذه العملية الكونية الجارية، لا الجارية بشكل تلقائى فحسب ولكن الساعية كذلك الآن لفرض نفسها بشكل قمعى أو بشكل شبه قطعى.

المفهوم الثانى، ويتعلق بقضية الثقافة العربية. أقول: أليس ثمة تناقضات داخلية فى الثقافة العربية ذاتها، ينبغى أن نوجه إليها العناية وبعض الاهتمام؟ وقد أشار الأستاذ السيد ياسين بحق إلى ارتباط الثقافة بنمط التكوين الاجتماعى وبنمط الإنتاج فى مرحلة معينة من التطور التاريخى. ولذلك يفرض علينا هذا الطرح أن نحاول التمييز بين ما هو خاص فى الثقافة العربية؛ ما هو خاص وقطرى ومرتببط ببلد معين، وما هو عالمى. للوهلة الأولى يبدو أنه إذا كان ثمة عنصر مشترك فاعل أو ما زال فاعلاً فى الثقافة العربية فهو العنصر الدينى أو القيم الدينية. وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن لهذا العنصر الذى يوحد بين الثقافة العربية أن يكون أيضاً سبباً من أسباب بعض أشكال الفرقة والاختلاف والتنوع بين المجتمعات العربية؛ فكلنا نلاحظ مثلاً أن الإسلام فى مصر له طابع خاص يختلف عن الإسلام فى بعض

المجتمعات الأخرى، ولا أعنى بالإسلام هنا العقيدة، بل الممارسات الدينية بوصفها نمطاً من أنماط السلوك الاجتماعي أو نمطاً من أنماط التوجه نحو الحياة. ولا شك في أن الممارسات الإسلامية ذات الطابع الاحتفالي غالباً في مصر أو المغرب تختلف عن الممارسات الإسلامية في بلدان أخرى، إلى المدى الذي دفع بعض رجال الدين البارزين إلى التمييز بين هذه الممارسات وصك مصطلح 'فقه البدائل'. هذا العنصر الديني في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية الذي كان عنصراً موحداً حقاً للعالم الإسلامي، لا على الصعيد الثقافي فحسب، بل على مختلف الأصعدة، يتحول الآن إلى عنصر مفرق، أو إلى عنصر يؤدي إلى بعض أشكال "التكامل السلبي" - إن صح إطلاق مثل هذا الاصطلاح. وليس من شك في أن مرحلة النفط والثروة النفطية قد نقلت للمجتمع المصري نتيجة لهجرة القوى العاملة، أو نتيجة لتصاعد أجهزة الإعلام في الدول النفطية ونموها، وغير ذلك من التغيرات المختلفة - قد نقلت إلينا المشكلات أو بعض المشكلات الأساسية. لقد حدث نوع من أشكال التكيف السلبي؛ فنحن في مصر مثلاً، بدأنا نتخلى عن شكل من الممارسة الإسلامية السمة والاحتفالية، والمرنة، إلى أشكال متشددة، وأشكال متطرفة من الممارسة الإسلامية، تبدأ بانتشار زى معين، إلى شكل معين للهيئة، وإلى تفسير معين لبعض المعتقدات، وإلى بعض الظواهر التي أتصور أنها نوع من أنواع التكاملات السلبية. وهذه النقطة أشار إليها باقتدار الأستاذ حلمي شعراوي حينما تحدث عن أن هناك ترويحاً لمثل هذه الأشكال من التكاملات السلبية، نتيجة لكون المؤسسات الإعلامية الفاعلة الآن على الصعيد العربي هي مؤسسات نفطية غالباً، أو ممولة نفطياً. وهي مؤسسات تتسم بالطابع المحافظ، أو بالمحافظة الشديدة، وبالتركيز والتمحور حول قيم معينة. فإلى أي شكل من أشكال التكامل الثقافي يمكن أن تدفع هذه المؤسسات أقطار العالم العربي المختلفة، أو إلى أي حد يمكن أن تدفع العالم العربي؟

القضية، أو التناقض الآخر الذي يمكن أن نطرحه، والذي تثيره حقاً الأوراق المهمة المقدمة إلى هذه الندوة، هو تناقض خاص بالظاهرة الثقافية نفسها في العالم العربي.

لقد أشرنا إلى أن الإسلام ما زال يمثل القاسم المشترك، على الرغم من أشكال التفرقة والتمييز، وعلى الرغم أيضاً من بعض التفسيرات التى يمكن أن تحول هذا التكامل إلى نوع من التكامل السلبي، أو إلى صورة سلبية، لكن إلى أى حد نستطيع أن نقول: إن هناك ثقافة عربية حتى على صعيد الداخل لكل مجتمع من المجتمعات العربية: فى مصر؛ فى المغرب؛ فى مجتمعات الخليج؟ إلى أى حد يمكن أن نقول: إن هناك ثقافة مصرية وأن هناك نسقاً ثقافياً مصريةً والوجود الثقافى الظاهر، كما أشار الأستاذ حلمى شعرواى، وجود إعلامى أساساً، يعكس فى حقيقة الأمر ثقافة النخبة، أو ثقافة النخب؟ وقد تكون هناك تناقضات أساسية بين ثقافة النخب وثقافة الجماهير، لا الثقافة الشعبية؛ لأن الثقافة الشعبية لها معنى ومدلولات مختلفة؛ وإنما هناك تناقض فى كل بلد عربى بين ما يمكن أن نسميه ثقافة النخبة وثقافة الجماهير. وللأسف الشديد - وكما نلاحظ الآن - فإن التناقض يتعمق فيما نسميه بعصر العولمة؛ أى أن التناقض داخل البلد الواحد يتعمق بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير فى عصر العولمة وبفعل العولمة.

ومن الصعب بطبيعة الحال أن نفسر مثل هذا التناقض بعيداً عن نمو التناقضات الاجتماعية التى تصاعد من التناقضات الاقتصادية والثقافية؛ هذه التناقضات التى تتيح للقلة كل الإمكانيات التى تجعلها قادرة على التعامل مع عصر العولمة من تعلم لغات أجنبية، إلى تعلم كمبيوتر، إلى تعلم كيفية الدخول على الإنترنت، إلى تعلم ثقافة غربية، والتعلم فى المدارس الخاصة الأجنبية، والتعلم فى الجامعات الأجنبية، وما إلى ذلك. لكن النتيجة هى أن الهوة تزداد اتساعاً بين البلد الواحد بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير. وأرى أننا قبل الكلام عن تكامل ثقافى عربى، من حقنا أن نتكلم عن إمكانية التكامل الثقافى القطرى داخل القطر الواحد. وليس هذا هو كل شيء؛ فإن فى مراحل التطور الاجتماعى السريع، الذى يحدث فيه صعود مفاجئ على الهرم الاجتماعى والاقتصادى، وهبوط مفاجئ على هذا الهرم نفسه، نجد أن النخبة نفسها غير متجانسة، أو نجد النخب غير متجانسة، وقد نجد تناقضاً بين النخب الاقتصادية (أى النخبة بالمعنى الاقتصادى) والنخب الثقافية

والاجتماعية، وقد نجد تناقضاً صارخاً بين النخب الاقتصادية والنخب التي صعدت إلى قمة الهرم الاقتصادي فجأة ولكنها تحمل ميراثاً ثقافياً بالغ التخلف وبالغ المحافظة. وهذا ما يفسر بعض العمليات التي تجرى مضادة للقوانين الطبيعية للمجتمع. وكما قال ابن خلدون فإن المغلوب مولع دائماً بمحاكاة الغالب. والمفروض وفقاً لهذا القانون أن يتأثر الأقل تطوراً بالأكثر تطوراً، وأن الطبقات الأدنى تتأثر بالطبقات الأعلى. لكننا نجد نتيجة لتناقضات النخبة تناقضاً بين النخب الاقتصادية والنخب الثقافية. ولهذا يمكن أن نجد أن ثقافة الجماهير هي التي تصعد وتفرض نفسها على ثقافة النخبة، فنجد أن "شعبان عبد الرحيم" يغنى فى أرقى الفنادق، ويراه عليه القوم اقتصادياً. وبجانب عليه القوم - أو الصفوة الاقتصادية دائماً - بعض المثقفين والسياسيين وبعض أصحاب النفوذ وما إلى ذلك.

هذه التناقضات الداخلية إذن تتعمق فى عصر العولمة. وهذا التنوع قد يكون تنوعاً خلاقاً، أى أن التنوع ليس دائماً ظاهرة سلبية. وهو يكون تنوعاً خلاقاً إذا توجه فى إطار القيم الأساسية التى أشارت إليها ورقة الأستاذ السيد ياسين، قيم العقلانية، قيم الديمقراطية، قيم المشاركة ... إلخ.

هذا إذا لم تتمخض هذا القيم وغيرها من القيم عن جيبتوهات ثقافية متوقعة حول ذاتها، ومعازل ثقافية ليس لديها إمكانية التعامل مع قيم العولمة ولا عصر العولمة، وتبتكر لنفسها فنونها الخاصة وكاسياتها الخاصة وثقافتها الخاصة - بشكل عام - التى ستؤدى إلى مزيد من العزلة ولذلك ليس من الغريب أن نجد فى عصر العولمة أن الكاسيات الأكثر توزيعاً ليس لها علاقة بقيم هذا العصر، ولو نظرنا - مثلاً - إلى ثقافة سائقى الميكروباصات وما يميلون إلى سماعه، ونظرنا بالمقابل إلى أغلبية الشعب المصرى وما يستمعون إليه من أغانٍ، لوجدنا اختلافاً بيناً فى المواقفين. وقد يختلف النظر للمسألة من كونها موقفاً إلى نظرة تعالٍ. باعتبار ذلك "موقف نظرة استعلائية، حين نطلق على هذا اللون من الأغانى "أغانى هابطة".

النقطة الأخيرة هي: هل نحن فى مواجهة عملية الاندماج والتكامل أو عملية اندماج فى الثقافة المهيمنة الآن، والساعية للمهيمنة فى عصر العولمة؟ إنها تدعى

أنها عملية تلقائية جارية ولكنها في حقيقتها تستخدم آلياتها في فرض الإدماج، ومنها الآلية العسكرية الآن. إن غزو بلد، أو منع فتيات محجبات من الدخول إلى المدرسة بالحجاب مثلاً، هي كلها عمليات قهرية لفرض الاندماج في الثقافة المسماة بالثقافة الكونية.

والسؤال الذي يجب أخيراً أن نطرحه، أو الذي تنتهي إليه هذه الندوة هو: في ظل هذه الظروف، ما طبيعة الآليات التي يمكن أن يتبناها الوطن العربي من أجل ما يمكن تحقيقه من تكامل ثقافي لهذا العصر الذي يعج بثقافات شتى؟

تعقيب ثالث^(*)

د. صلاح قنصوه^(**)

لا أدري كيف أشكر د. عز الدين إسماعيل على أن جمعنى بهذه الصفوة الرفيعة المستوى من الزملاء والزميلات والأصدقاء والصديقات.

والمطلوب منى أن أعقب على ورقتين : ورقة الدكتورة نبيلة إبراهيم التى أكن لها كل إعزاز وتقدير، وورقة د. عبد المنعم تليمة، وهو صديق قديم وعزيز جداً.

ويعزىنى فى أن أكون المعقب الأخير أن هذا يتيح لى أن أعرض بعض الانطباعات العامة على الندوات الكثيرة المتعلقة بالثقافة العربية، والتى تعقد فى أماكن كثيرة.

ملاحظة أولى : أريد أن أقول فى تعقيبى على هاتين الورقتين بشكل عام، إنه لا يكفينى أن تكون استجابة المتلقى للأوراق أو البحوث تقف عند مجرد التأييد والموافقة والمباركة عليها - وإن كان هذا من حقه بطبيعة الحال، ولكن قيمة هذه الأوراق تتمثل فيما تثيره كذلك من أسئلة تلح على المتلقى فى أن يبحث عن الإجابة عنها، ويعقد حواراً مع غيره فى هذه الندوات حول الإجابات المختلفة. وهذا يدفعنى إلى ملاحظة عامة، ألا وهى أنه لا يكفى أن نصف الأجزاء البائسة كما يقول د. عبد المنعم تليمة، أعنى أن يكون أغلب كلامنا هو وصف ما هو قائم حقاً أو الشكوى منه، ولا يكفى أن يكون الوصف والشكوى هما محتوى الأوراق التى تقدم فى معظم الندوات. كذلك لا يكفى وصفنا لما نعانيه لكى يكون الحل مقلوب هذا الوصف؛ يعنى إذا قلنا: إن مشكلتنا تتمثل فى استبداد الحكم أو غياب الديمقراطية، تكون المسألة بذلك قد وجدت الحل، حيث يكون مقلوبها هو : إذا كانت هناك ديمقراطية ولم يكن الحاكم مستبداً، تكون الحياة جميلة. وهذا الكلام - بطبيعة

(*) جاء هذا التعقيب على ورقتي د. عبد المنعم تليمة، ود. نبيلة إبراهيم.

(**) أستاذ الفلسفة بالدراسات العليا بأكاديمية الفنون.

الحال - لا يفيد فى شىء؛ إذ المهم هو كيف يحدث هذا؟ إما أن يحدث بأن يأتى زمن يكون الحكام فيه طبييين، وبهذى من الله تعالى يتحولون إلى ديمقراطيين! (وهذه مجرد آمال). أو أن نواصل الشكوى، ويكون كلامنا فى الأوراق مجرد رثاء للنفس.

إننى ألاحظ أن أكثر الندوات يكرر "هذه الحكاية"، أى أنها تتراوح بين بيان الآمال واستمرار الرثاء. لهذا أقول: إنه بعد الوصف التشخيصى ينبغى الانتقال إلى التفسير، أى بيان لماذا حدث هذا؟ وأن نقدم بعد التفسير ما يمكن أن نقترحه من الحلول المختلفة. وليس هناك حل نهائى لأى شىء، ولكن من شأن الندوات أن تناقش الحلول المختلفة، ولا بد من وضع استراتيجية تقترن بها تكتيكات مختلفة يدور حولها الخلاف والحوار.

الورقة الأولى للأستاذة الدكتورة نبيلة إبراهيم، وهى ورقة شديدة التخصص، تلفتنا إلى أن ما نسميه "الفن الشعبى" تسميه هى إبداع الجماعة؛ وقالت كلاماً مهماً تعلمت منه كثيراً. لذا أكتفى بأن أطرح هنا أسئلتى: هل هناك ذات جماعية متجانسة؟ تتحدث الدكتورة نبيلة طوال الورقة كما لو كانت هناك روح معلقة تصنع كل هذه الفنون والآداب والأمثال والسير... إلخ. أى إنها ذات مستقلة ومطلقة فى الزمان، وذلك لأن المؤلف فى هذه الأحوال جميعاً يظل مجهولاً.

حقاً إن الشعوب تصنع هذا الأدب الجماعى الذى يحظى بالاتفاق والقبول والانتشار، ولكن هذا لا يعنى أن المؤلف مجهول. هناك فرد يبدأ، وهذا الفرد يكون مرتبطاً بزمان ومكان معينين. ثم يشارك الجمهور فى التأليف، كما فى "ألف ليلة وليلة"؛ فالجمهور شارك فى تأليفها؛ لأن الراوى وهو يتحدث يعلم ما الذى يجب أن يسمعه الناس فيزيد منه، وما الذى يسخط الناس فيقلل منه. هناك إذن مشاركة. ولو درسنا "ألف ليلة وليلة" فى عمق، لوجدنا أنها تمثل مرحلة من مراحل الثقافة القديمة فى العصور الوسطى، التى تعتمد على ما لا ينبغى أن نجيبه على الإطلاق؛ لأننا لو نظرنا إلى كل أفكارها لوجدنا أنها أفكار رديئة جداً، وسيئة جداً. فالإنسان لا حول له ولا قوة، والقدر هو الأساس، والخليفة أو الحاكم هو ظل الله فى الأرض، بل هو خليفته، وله نفوذ على الإنس والجن، كما فى ألف ليلة وليلة. وهكذا فالأفكار السيئة

كلها، المرتبطة بظروف ينسحب فيها الشعب بهذه الصورة من الاستسلام، موجودة في ألف ليلة وليلة؛ وإنما الإحياء المطلوب هو أنه - كما قام المؤلف القديم بتأليف هذه المرويات الشعبية لكي يعبر عن الذات الجماعية - في وسعنا نحن الآن أن نشجع توظيف هذه المرويات، مثلما صنع "ألفريد فرج" في مسرحياته، حيث يأتي بأمثلة من "ألف ليلة وليلة" ولكن لكي يوظفها ويستثمرها في الدفاع عن قيم أخرى مختلفة. هذا هو الإحياء؛ والدكتورة نبيلة كان تركيزها الأساسي على التكامل بين الذات الجماعية والذاكرة من جهة، والفن الفردي من جهة أخرى.

أما بالنسبة إلى د. عبد المنعم تليمة فقد تحدث عن "الكوكبية" وخصوصية الثقافة العربية. و د. عبد المنعم يحمل روحا متفائلة وعقلا متفتحا، ويشر بكل ما هو إنساني في هذا العالم. لهذا لم أكن أتوقع منه عندما أقرأ الورقة إلا أن يقدم حلما سعيدا وانتظارا وترقبا للفجر المبين. إنه الإحساس الرومانسي الجميل، الذي يستند أيضا إلى فكر وعلم وتاريخ.

أريد أن أقول: إن مسألة تجانس الثقافة، عندما نتحدث عن ثقافة اسمها "ثقافة عربية"، فهذه المسألة محل نظر؛ فالثقافة طبقات متعددة، والأمة العربية لها ثقافة واحدة، ولكنها تعاورتها ثقافات الواحدة تلو الأخرى. ونحن نسمى كل هذا في النهاية وفي المحصلة ثقافة، ولكن يجب ألا نغفل أنها ليست متجانسة، وليس شيئا أو كيانا مستقلا.

وفي رأيي أن الثقافة تتحقق في مستويين: في المستوى الأول تتمثل ثقافة الجلد أو ثقافة الكفاف (جلدة المرء - في اللغة - عشيرته) التي تخلع عليها الألبسة الثقافية الأخرى، كالعرق والدين واللغة... إلخ. وهي لا تظهر إلا في حالات الهزيمة الكاملة والانكسار الكامل والتخلف، على نحو ما نتحدث الآن عن العروبة بوصفها عرقا، وعن الإسلام بوصفه ديناً. وهذا ضرب من التصعيد المثالي يحاول تجاوز الشعور بالدونية إزاء منجزات الآخرين، وهذا ما نصنعه الآن.

وفي المستوى الثاني يأتي المشترك المتصل الثقافي؛ وهو الجانب الذي يشتمل على ما تخلف من رواسب الثقافات التي تعاورت الأمة الواحدة أو المجتمع

الواحد، مكونة ما يمكن تسميته بـ "تيار تحتى" أو مجرى جوفى، نشارك فيه دون وعى ودون غضاضة ودون اختيار مسبق. لكن المشكلة تتعلق بالواقع الذى هو حاضر؛ فتقافة الحاضر ليست واحدة، ولكننا أقاليم ثقافية مختلفة؛ وكل منا يرى له أن ينتمى إلى هذا الإقليم أو ذاك، أو إلى هذا الزمن الثقافى أو ذاك.

أما فيما يتصل بما ينبغى علينا أن نصنعه الآن، فعلىنا أن نعظم من الإقليم أو الزمان الثقافى المفتوح على العالم. علينا أن نبحث وندرس ونقترح ما يساعدنا على تعظيم هذا الجانب أو هذا الإقليم من بين كل الأقاليم الراهنة، المرتبطة بأزمنة سابقة وبمرجعيات ثقافية سابقة؛ لأن الثقافة فى أساسها بنية، تقوم على جملة من العلاقات القائمة بين الأنظمة المكونة لها، تلك العلاقات هى التى تحدد الوزن النسبى لكل نظام من أنظمة هذه الثقافة. وهذه العلاقات هى التى تصبغ الثقافة بصبغتها الخاصة. وإذا ما تغيرت هذه العلاقات نتيجة تغير الأوزان النسبية، تغيرت الثقافة ودخلت فى مرحلة جديدة.

هذه هى الصورة العامة، وعلىنا أن نختار الإقليم الثقافى أو الزمن الثقافى؛ وليكن الزمن المستقبلى، وأن نعظمه بكل الطرق الممكنة؛ أى أن علينا أن نعظم الإقليم الثقافى أو الزمن الثقافى المفتوح على العالم.

تعقيب رابع^(*)

أ. عبد الحميد حوَّاس^(**)

الشكر كل الشكر لمنظّمي هذه الندوة: للتفكير فيها، واختيار موضوعاتها، وتحديد محاورها، وإسهام هذه الصفوة المفكرة في أعمالها، ثم لترتيب وضع هذه الجلسة تالية للجلسة الأولى. فقد خطت الجلسة الأولى المعالم التأسيسية للمسائل المتعلقة بالتكامل الثقافي العربي، في عصر العولمة خاصة. ومن ثم أتاحت لجلستنا الثانية خلفية فكرية تغنى عن تناول ما تم طرحه، بل يجرى البناء عليه، وإثراء التداول والمناقشة، في جلستنا هذه.

وكانت الجلسة الأولى قد حاولت أن تستكشف العام والعريض في مسألة تكامل الثقافة العربية في عصر العولمة، وهو العصر الذي ما زلنا نتعرف طبيعته ونلمس معالمه؛ وهو وإن بدأ فعله في أيامنا إلا أن منحي صيرورته لا زال في طي الأيام القابلة. وطفل اليوم هو الإنسان الراشد في المستقبل؛ ولذا فإن معالجة مسألة "ثقافة الطفل العربي" تعد المسألة المركزية بالنسبة لموضوع التكامل الثقافي العربي في عصر العولمة. والبحث في تكامل ثقافة الطفل العربي من السعة والعمق بحيث يؤدي إلى تباين وجوه التداول وتعدد زوايا النظر، فضلاً عن تعدد صيغ الفهم والتفسير وفقاً لتعدد الرؤى النظرية والمرجعيات الفكرية. وكان من الطبيعي - إذن - أن يتباين تناول المتحدثين في هذه الجلسة لموضوع ثقافة الطفل العربي، وأن يركز كل منهما على جوانب رأى أنها الأولى بالعرض. وفي مثل ندوتنا هذه، يكون لمقصود من المداخلات هو عرض الأطروحات بقصد تمحيصها، وتداول الرأي فيها، وإثارة التساؤل حولها. وقد أثار العرضان كثيراً من الأسئلة المثيرة للنقاش، حيث تناول كل منهما كثيراً من المسائل. والواقع أن الورقتين تتميزان لا بما تثيرانه من أسئلة وأفكار فحسب، وإنما تتميزان أيضاً بأنهما لا تصدران عن مجرد الخبرة المكتبية، بل عن خبرة عملية وممارسة في مجال تثقيف الطفل.

(*) جاء هذا التعقيب على ورقتي د. نجيمة طايطي، وأ. عبد التواب يوسف.

(**) مفكر متخصص في الدراسات الشعبية.

ولقد عنونت الأستاذة نجيمة ورقتها بـ : "ثقافة الطفل العربى فى عصر العولمة"، وفيها تعرضت للعناصر التالية:

١- تحديد المفاهيم والمصطلحات :

- أ. مفهوم الثقافة.
- ب. مفهوم العولمة.
- ج. مفهوم الطفولة فى العالم العربى.

٢- مكونات ثقافة الطفل العربى:

- أ. التلفزيون.
- ب. السينما.
- ج. المسرح.
- د. لموسيقى والغناء.
- هـ. الكتب والمجلات.
- و. الإنترنت.

٣ - ازدواجية الثقافة الناشئة عن وجود تركيبتين متميزتين ينتمى إليهما الأطفال:

- أ. تركيبة اجتماعية - ثقافية، تضم الأسر المقيمة بالحوضر بصفة عامة، والأسر الموسرة والمتوسطة بصفة خاصة.
- ب. تركيبة اجتماعية - ثقافية، تضم الأسر المقيمة بالأرياف بصفة عامة، والأسر محدودة الدخل أو الفقيرة بصفة خاصة.

٤- انخراط الأطفال العرب -منذ زمن- فى ثقافة العولمة، وإن تم بدرجات متفاوتة: على مستوى اللعب؛ الملبس؛ التغذية؛ المستوى السمعى - البصرى(الكارتون - الموسيقى).

٥- الثابت والمتغير فى الثقافة العربية:

- أ. ثوابت من مكونات ثقافتنا ستظل مستمرة؛ وهى الأهم؛ حيث إنها تشكل الجوهر، مثل: اللغة، والعقيدة، والأخلاق، وبعض العادات الحميدة، كحسن الضيافة، والكرم، ومشاركة الأهل والأحباب فى أفراحهم وأحزانهم.

ب. من العادات التي ستزول نهائياً دون أن نفقد هويتنا: حب الاستبداد والتسلط، أو الشعوذة وما يرتبط بها من ممارسات خرافية، وكذا القوانين التي لا تحترم الحريات الفردية أو الجماعية، ولا حرية الرأي والتعبير.

ج. أما العناصر التي سيلحقها التطور والتغيير فهي مثل: الملبس، والحلى، والمأكل، والمسكن، والفنون من شعر ورسم.

٦- توصيات كثيرة؛ أهمها: إنشاء منظمة تختص بثقافة الطفل العربية المستقبلية، ودعمها بصندوق.

٧- تجربة قامت بها الكاتبة: برنامج "سبك حكاية":

أما الأستاذ عبد التواب يوسف فقد عنون ورقته بـ: "ثقافة الطفل العربي في ما بعد العولمة"، وتعرض فيها للعناصر التالية:

١- وضع ثقافة الطفل بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في أمريكا:

هل من الممكن أن يكون ما حدث حداً فاصلاً بين ثقافة وأخرى؟ فقد انهارت العولمة، وظهر قطب ثان يطلقون عليه اسم الإرهاب.

٢- محاولة أمريكا تسييد ثقافتها، وفرض هيمنتها على العالم، وإشاعة فلسفتها المرتكزة على فكر جون ديوى البراجماتي:

تغليب الأفكار النفعية والعملية، والنظرة الاستثمارية، بغض النظر عن القيم السائدة والعادات المستقرة. وهي لا تفعل ذلك عن طريق وسائل الإعلام أو وسائل الثقافة فحسب، بل تلجأ أيضاً إلى أساليب الحياة ذاتها، وتشجيع ألواناً من طعامها السريع وملابسها، بل إن ألعاب الأطفال تقوم على العنف وغرس النزعات العدوانية... إلخ. كما أنها تحاول المباشرة بين أطفالنا ولغتهم العريقة.

٣- الهيئات العاملة في مجال ثقافة الطفل على مستوى الوطن العربي:

٤- دور مؤسسات المجتمع في ثقافة الطفل:

أ. الأسرة

ب. دور التعليم

ج. أجهزة الإعلام ووسائل الثقافة.

د. المجتمع بكل مؤسساته وتجمعاته.

ومن اللازم أن تحكم هذه المؤسسات فلسفة خاصة بها، تعتقدها وتحاول ترسيبها في نفوس الأطفال وترسيخها في عقولهم.

أما تعقبي فلن يدخل في جدل حول تفاصيل ما جاء بكل من الورقتين في جزئياتهما، مهما يكن فيهما من مواطن الاختلاف. فالأجدي - في هذا السياق المحدود الزمن - هو الانتقال إلى بعض الأفكار المفهومية والمنهجية التي قد تسهم في الإضافة إلى ما أثير في مجال ثقافة الطفل العربي، وقد تسهم في نقل مسار العمل في هذا المجال إلى أفق أكثر رشداً وفاعلية.

لقد نبهت ورقة الأستاذة نجيمة إلى وجوب التمييز بين أطفال ينتمون إلى تركيبين اجتماعيين تتحكم فيهما الظروف المادية والبيئية:

أ- تركيبة اجتماعية-ثقافية، تضم الأسر المقيمة بالحوضر بصفة عامة، والأسر الموسرة والمتوسطة بصفة خاصة.

ب- تركيبة اجتماعية-ثقافية، تضم الأسر المقيمة بالأرياف بصفة عامة، والأسر محدودة الدخل أو الفقيرة بصفة خاصة.

وهذا التنبيه للتمايزات الاجتماعية - ومن التمايزات الثقافية بالتالي - بين الأطفال الذين ينتمون إلى كل من هذه التكوينات الاجتماعية، هو أمر جوهري في تعاملنا مع ثقافة الطفل العربي. وتمييع هذه التمايزات أو تغطيتها وتعميم الحديث عن "الطفل العربي": هكذا "بألف ولام" للتعريف الإطلاقي، لا يعبر عن موقف فكري لمستعمله فحسب، وإنما يضلل مسار العاملين في مجال ثقافة الطفل، ويشوش مفاهيمهم ومناهجهم في العمل.

والحال أن تمايزات واقع الطفل العربي، وتباينات التراكيب الاجتماعية التي ينتمي إليها، لا توجد في هذين التركيبين الاجتماعيين اللتين أشارت إليهما الأستاذة نجيمة فحسب، وإنما توجد أيضاً في اتجاهات عدة: سواء على المستوى الطبقي

والفتوى، أو على مستويات النوع الجنسى (أنثى ، ذكر)، أو على المستوى الجهوى والإقليمى، بل على مستويات التعليم النظامى الرسمى أو افتقاده.

وفى ظل مثل هذه التمايزات كيف يمكن إطلاق الحديث عن ' الطفل العربى " الذى يتعرض لمواد غير مرضى عنها، جاءت عن طريق استخدامه للإنترنت، أو لعبة ننتاندو، أو حتى مشاهدته فىلماً لهارى بوتر، بوصف هذه المواد من نواتج العولمة؟ كم نسبة هذا الطفل إلى إجمالى الأطفال العرب؟ وأين توضع تلك الحشود المليونية من الأطفال المتسربين من التعليم الإلزامى، وفاقدية أصلاً، أو أولئك الذين يقادون إلى سوق العمل فى تلك السن، بخاصة بعد إعادة هيكلة الاقتصاد ليتوافق مع اتجاه السوق الرأسمالية، وتنفيذ شروط منظمة التجارة العالمية؟

كيف يتم إشباع الحاجات الثقافية لهؤلاء الأطفال وأمثالهم؟ إن هذا المطلب ليس عملاً خيرياً أو تكميلياً لأعمال أخرى، وإنما هو ضرورة من الواجب التصدى لها لحلها، نتيجة حاجة المجتمع إلى دمج هؤلاء الأطفال فى مجمل الثقافة الوطنية، وإعدادهم ثقافياً للمستقبل بكل تحدياته العولمية.

وهذا التنبيه للتمايزات الاجتماعية ينبهنا إلى تمايز الحال الثقافى الحادث فى الأقطار العربية؛ وهو تمايز يقسم المكونات الثقافية قسمين : الثقافة التقليدية أو الشعبية، التى تتواتر بين أبناء المجتمعات الشعبية، وتنقلها الأجيال، وتشيع بينها شفاهة أو بوسائط شخصية مباشرة؛ والثقافة الرسمية أو النظامية، المقدرة لدى الشرائح والنخب "العالمية"، التى تتبنى على تعليم نظامى معتمد من الدوائر الرسمية. وأنا أستخدم مصطلح "ثقافة" هنا بطبيعة الحال بالمعنى الذى يستخدم به فى الدراسات الإنسانية المعاصرة، بوصفها الكل الذى يشمل القيم والأفكار والمفاهيم والتصورات والأعراف والسنن التى تنظم علاقات أبناء المجتمع الشعبى، وكذا ضرفهم فى اكتساب العيش، وأدواتهم التى يستخدمونها لتطويع الطبيعة، وكذا آدابهم وفنونهم. إنها أسلوب أبناء هذا المجتمع الشعبى فى الحياة، ونظرتهم إلى الوجود، ومكانتهم فيه.

والثقافة الشعبية دورها في تكامل ثقافة الطفل العربي في عصر العولمة من
عدو وجوده:

فمن وجه، تقوم الثقافة الشعبية بتأسيس بنية ثقافية تحتية يمارسها الطفل منذ
نشأته الأولى، وتظل باقية معه، تعمل عملها، وتتجادل مع ما يكتسبه خلال نموه،
حتى وإن تلقى تعليماً نظامياً عالياً في قابل السنوات. ومن ثم، فإن افتراض أن
الطفل الذي لم يتلق تعليماً نظامياً، أو الذي تسرب منه، هو طفل خلو من الثقافة -
هو افتراض خاطئ. وعليه فإن العلم التثقيفي في مجال الأطفال لا بد من أن يتأسس
على الحوار مع البنية الثقافية التحتية، التي تكونها الثقافة الشعبية لدى هؤلاء
الأطفال.

ومن وجه ثان، تقدم الثقافة الشعبية إلينا دروساً في عملية تثقيف الأطفال
يجب أن نعيها وأن نفيد منها في عملنا وتوجهنا التثقيفي. وربما كان أبرز الدروس
التي تقدمها إلينا الثقافة الشعبية في هذا الخصوص، هو أنها لا تتعامل مع الطفل
على أنه كائن سلبي، عليه أن يتلقى ما يقدمه إليه الكبار ويلتزم به، بل إنها تحرص
على أن يكون له دور الفاعل والإيجابي والمنتج. وربما كان أبرز الشواهد على
هذا: الإبداعات القولية التي ينتجها الأطفال ويؤدونها لأنفسهم وبأنفسهم، كالأغاني
والرقصات والألعاب والألغاز والقصص. وبالمناسبة حتى أداء الكبار لبعض
الإبداعات الموجهة إلى الأطفال يأخذ فيها دوراً فاعلاً ومشاركاً، على نحو يؤثر
على المنتج النهائي الذي يؤديه الكبير.

ومن وجه ثالث، تسهم الثقافة الشعبية، بحكم اعتمادها في معظم
الأحوال - على التناقل الشفهي، في إيجاد ما سماه الدارسون "الحالة الذهنية الشفهية"
في مقابل الحالة "الكتابية". غير أن مجرى التطور المواكب لما سمي "العولمة" يقود
الآن إلى حالة يطلق عليها هؤلاء الدارسون "الشفهية الثانية". ومن ثم فإن استخدام
آليات التثقيف في الثقافة الشعبية يعطى فاعليه وجذوراً لعملية تثقيف الأطفال في
الأقطار العربية، بعد درسها وحسن فهمها بطبيعة الحال، ومن ثم تطويعها لمثل هذه
الوظيفة الجديدة.

ومن وجه رابع، نقول: إن خبرة الثقافة الشعبية تظهر أن عملية تثقيف الأطفال هي عملية شاملة، تلازم كل ألوان نشاطه؛ ومن ثم فهي تتطلب إرادة مجتمعية، ورؤية موجهة، لكي تقود عملية تثقيف الطفل وتتابعها. والإضافة الحديثة هنا هي انتباهنا إلى أن الطفل المعاصر يتطلب اكتساب عقلية علمية ووجدان إنساني يستفيد من أرقى المنجز البشري؛ وذلك حتى يتمكن من العيش في سعادة وكرامة من ناحية، ولكي يواجه مطالب العصر، ويكون حاضراً وفاعلاً فيه، من ناحية أخرى.

ولقد جرى ترديد أن العولمة الثقافية تهدف إلى تقويض الثقافات الشعبية، حتى أصبح مثل هذا القول مسلمة لا جدال فيها. في الوقت الذي تشير فيه مجريلت الأمور إلى أن العولمة الثقافية تعمل على إحياء المحلي والجهوى والطائفي في الثقافة، وأنها - تحت زعم حماية الأقليات والخصوصيات - تتجه إلى المختلف لتدعمه.

وهذا لا يتنافى مع سعيها، في الوقت نفسه، لنشر نمطها الثقافي الموحد العابر للقارات. وفي حقيقة الأمر، يتوافق هذان المسعيان ولا يتعارضان. ومن هنا وجب التنبيه والحيلة في وضمنا للمحلى والجهوى، بل للثقافة الشعبية في كليتها على أنها حائط منيع ضد تغول العولمة الثقافية. وتظل القضية المركزية بالنسبة لتثقيف الطفل العربى هي الحفاظ على اعتزازه بالانتماء ثقافياً إلى بنية ثقافية منتجة ونامية، يفوق المؤتلف فيها المختلف.

تعقيب خامس^(*)

د. محمد صفى الدين خربوش^(**)

- يتحدث البحث عن الصناعات الثقافية القومية العربية من منطلق خبرة عملية واضحة بهذه الصناعات.
- أتفق مع البحث فى حديثه بأن تأثير حضارة الموجة الثالثة على الصناعات الثقافية على المستوى القومى قد يكون ذا أثر إيجابى أو سلبى حسب تفاعل العرب مع العصر الجديد ومعطياته الفكرية. وأتفق معه أيضاً فى أن التكامل لا يعنى التماثل بل ينبغى أو يتم من خلال التنوع.
- أختلف مع ما ورد فى البحث من أنه إذا لم ننجز التحديث وما بعد التحديث دفعة واحدة فلا مكان لنا على خارطة الزمن الجديد.
- فمن الصحيح أن نبدأ من حيث انتهى الآخرون، ولكن القول بصيغة حاسمة بضرورة إنجاز التحديث وما بعد التحديث دفعة واحدة، وربط ذلك بوجود مكان للعرب على خارطة الزمن الجديد، يعد أمراً مبالغاً فيه، وقد يأتى بآثار سلبية فى حالة القفز السريع دون مراعاة السمات المجتمعية التى ما تزال تحدث أثرها فى مجتمعاتنا العربية مع اختلاف الدرجة.
- وردت فى البحث عبارة تتحدث عن ضرورة إطلاق طاقات الابتكار والإبداع بلا حدود ولا قيود. وبالرغم من صحة هذه المقولة بصفة عامة فإنها تعبر عن وجهة نظر ليست قائمة - حتى الآن على الأقل - فى مجتمعاتنا، ولا يتبناها إلا الأقلية. ولا ريب أن قدرة أى فكرة أو شعار على التغلغل فى أوساط الجماهير رهن بتقبل هذه الجماهير لهذه الفكرة أو هذا الشعار.

(*) جاء هذا التعقيب على أوراق د. مصطفى عبد القنى، ود. برهان غليون، ود. سيار الجميل.

(**) أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان تنص على مراعاة الخصوصيات الثقافية للمجتمعات، الأمر الذى يجعل بعض السمات الليبرالية غير ممكنة التطبيق فى بعض المجتمعات العربية - الإسلامية. وليس العرب بدعاً فى ذلك، بل يتشابه معهم كثير من الشعوب غير العربية.

• يرتبط بما سبق الإشارة إلى وجود مناخ عام معادٍ للحريّة الفكرية فى مجتمعاتنا العربية فى ربع القرن الأخير من المجتمع وليس من الدولة.

إن الانقسام الثقافى المتزايد فى وطننا العربى هو الانقسام بين أنصار الرؤية السابق الإشارة إليها فى النقطة السابقة (إزالة كل القيود)، والرؤية المغايرة الراضة لكثير من منجزات الحضارة الحديثة. ولن يكون الحل بتغلب إحدى الرؤيتين على الأخرى، بل بالسعى للاتفاق على الثوابت التى لا يجوز الخروج عليها، والتى تمثل ثوابت للأمة جميعها (تقليديين وتحديثيين)، وما عدا ذلك يصبح دون قيود.

• إن من الخطورة بمكان استمرار هذا الانقسام وتعميمه؛ لأن هذا يعنى انشطار المجتمع إلى قسمين لا سبيل إلى التصالح بينهما. ولعل إفراط إحدى الرؤيتين فى تبنى مواقفها يؤدى إلى مزيد من التطرف فى الاتجاه المعاكس. ومن الخطورة أن يتزايد هذا الاستقطاب الحاد وتكتسب الرؤيتان أرضاً جديدة على حساب تضاؤل تيار الوسط العريض المعبر عن وجهات النظر غير المتطرفة فى هذه السبيل أو تلك.

• إن نفي البحث لإمكانية قيام صناعات ثقافية عربية قومية بسبب اختلاف مواقف النظم العربية والمجتمعات العربية من محتوى الصناعات الثقافية - أمر موضع شك؛ فلا توجد مجتمعات متماثلة، ويمكن تحقيق هذه الصناعات من خلال تنسيق ما، دون أن تتفق النظم العربية بالضرورة على محتوى الصناعات الثقافية العربية. ولعل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هى المسئولة عن الاضطلاع بهذه المهمة الجليلة، وقد حقق إنجازات لا بأس بها وإن كانت أقل من المأمول.

• الثقافة ليست مسئولة من يطلق عليهم المثقفون، وليست مسئولة وزارات الثقافة فحسب، بل هي مسئولة المجتمع العربى فى كليته، بدءاً من الأسرة، وانتهاء بمؤسسات الإعلام، ومروراً بالمدارس والجامعات ودور العبادة والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدنى. وربما تنحصر مسئولية وزارات الثقافة أو الهيئات المماثلة فى رسم السياسة العامة، لكن التنفيذ يقع على عاتق كل المؤسسات التى سبقت الإشارة إليها.

على صعيد آخر، يثير البحث القيم الذى قدمه د. سيار الجميل، المعنون بـ "المشروع الحضارى العربى للتكامل الثقافى العربى: رؤية نقدية" - وكثيراً من الملاحظات والأسئلة.

• يتبنى البحث وجهة نظر سلبية من الفكر العربى. وعلينا أن نتساءل: هل الأزمة فى الفكر أم فى المفكرين؟ فى الثقافة العربية أم فى المثقفين العرب؟ والحقيقة أن نزعة كهذه تسيطر على كثير من المثقفين والمفكرين العرب فينبرون لكيل الاتهامات للفكر العربى والثقافة العربية دون الاعتراف بأن هؤلاء المفكرين والمثقفين هم جزء من بنية الثقافة العربية والفكر العربى. فإن كان هذا صحيحاً فعلى المثقفين والمفكرين أن يراجعوا أنفسهم، وأن يوجهوا سهام النقد نحو كتاباتهم وإسهاماتهم التى أسهمت فى استمرار هذه الصورة السلبية للثقافة العربية.

• أورد البحث جدولاً تضمن تحقيقاً زمنياً للحقب الثقافية العربية منذ عصر النهضة، وقد بدا الجدول تحكيمياً من حيث التحقيق ومن حيث الأسماء التى تم اختيارها كى ترمز إلى كل حقبة. ومن أمثلة ذلك الإشارة إلى الخومينى (المتوفى فى نهاية الثمانينيات)، بوصفه رمزاً للحقبة الحالية، الممتدة من عام ١٩٧٩-٢٠٠٩، واختيار الفضائيات رمزاً للحركات الدينية لنفس المرحلة التى هى أداة المشروع الإصلاحى/ النهضوى فى الحقبة نفسها.

• لا ريب أن التكامل الثقافى العربى لا يعنى - ولا يمكن أن يعنى - التماثل بين الشعوب العربية؛ فثمة تباينات حادة داخل الدولة العربية الواحدة بين

الحضر والبادية، بل داخل المدينة الواحدة بين الأحياء الشعبية الفقيرة والأحياء الثرية. أكثر من هذا، ولعل التشابه بين العواصم العربية أكبر مما بين إحدى هذه العواصم والقرى والمدن الصغيرة الموجودة في البلد العربي نفسه. وهذا التباين الثقافي ليس مقصوراً على العرب بل إنه مماثل لدى جل الشعوب إن لم يكن لديها كلها.

• ربما كان تآكل الطبقة الوسطى أو ضعفها في بعض المجتمعات العربية هو السبب الرئيسي للصورة السلبية القائمة، حيث تبرز الاتجاهات الحادة لدى مجموعات صغيرة لكنها أعلى صوتاً وأشد نفوذاً، بحيث يبدو أن مجتمعاً عربياً ما قد أصبح تغريبياً تماماً أو تقليدياً تماماً، في حين أن ما صنع هذه الصورة لا يعدو أقلية قوية التأثير أو عالية الصوت، في حين توارت الطبقة الوسطى واكتفت بالانعزال ومراقبة الأحداث، وانحصر كامل همها في السعى كي لا تسقط في براثن الفقر المدقع الذي ينقلها إلى الطبقة الدنيا، التي اتسع حجمها، فاختلف صمام الأمان (الطبقة الوسطى)، وبرز الاستقطاب في كثير من المجتمعات العربية.

• لا يمكن وصم الأنظمة العربية أو الحكومات السلطوية بالمسئولية عما آل إليه الوضع، والشعوب العربية تتحمل قدراً من المسئولية، والمتقنون العرب يتحملون قدراً أكبر. لقد اضطلع كثير من المثقفين العرب بأدوار مهمة في تعزيز سلطوية بعض النظم وفي تبرير سياستها القطرية أو الإقليمية أو السلطوية، ولعبوا دوراً محورياً في استمرار التجزئة وترسيخها.

• هناك هجوم شديد على ما يسميه البحث بالتيارات الرجعية أو بالرجعيين؛ ولكن السؤال المطروح هو : لماذا ينجح الرجعيون ويفشل غيرهم؟ لماذا يكتسبون كل يوم أرضاً جديدة؟

إن نجاح الرجعية يعنى فشلاً للتيارات الأخرى، أو أن الأخيرة ملتزمة بهوم المواطن العادي. لا بد أن هناك شيئاً ما يقدمه "الرجعيون" ولا يستطيع الآخرون تقديمه. وفي هذا السياق علينا أن نتساءل : لماذا لم يتجذر التيار التغريبي

فى التربة العربية بالرغم من توافر أدوات كثيرة لنجاحه؟ علينا أن نبحث عن الإجابة.

ولماذا كان الطهطاوى ومحمد عبده وخير الدين مؤثرين؟ ولماذا لا يوجد لدينا الآن من يشبه الطهطاوى أو محمد عبده أو خير الدين؟

• ثمة مفارقة تتمثل فى أن بعض النظم السلطوية العربية قد أسهمت إسهاماً بارزاً فى هذا المجال. ويمكننا القول بأن اتسام النظام بالسلطوية لا يعنى بالضرورة أن يعمل ضد التكامل الثقافى العربى دون أن يعنى هذا مدحاً للنظم السلطوية.

• هناك قسوة شديدة فى الهجوم على كل من اللغة العربية وعلى المجامع اللغوية العربية دون تمييز، الأمر الذى يجعلنا نتساءل مرة أخرى: هل العيب فى اللغة العربية أم فى مستخدمىها الذين لم يستطيعوا النهوض بها؟

• يقدم البحث عدداً من الأسس والاتجاهات والاجتهادات لإنجاز مشروع تحديثى عربى معاصر، من قبيل تأكيد قيم العقلانية، ونشر الإحساس الصادق بالهوية، ونشر القيم الثقافية الحديثة بين الجماهير.

وبالرغم من اتفاقنا مع هذه المقترحات فإن التساؤل المشروع يتعلق بكيفية تفعيل هذه الأسس، وتحديد الآليات التى تمكننا من نقلها إلى الواقع.
